

Бог и философия. Жильсон Этьен filosoff.org
Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

Бог и философия. Жильсон Этьен.

Предисловие.

Предлагаемые четыре лекции затронут лишь один аспект высочайшей из всех метафизических проблем и рассмотрят его на основе весьма ограниченного числа исторических фактов, которые принимаются как нечто само собой разумеющееся, не требующее особого обоснования. Эта проблема есть метафизическая проблема Бога. Для обстоятельного исследования нами выбран особый аспект: связь между нашим понятием Бога и доказательством Его существования. Подход к этому философскому вопросу – тот же самый, о котором я уже говорил в «Единстве философского опыта» (*The Unity of Philosophical Experience*, Scribner, New York, 1937) и «Разуме и откровении в Средние века» (*Reason and Revelation in the Middle Ages*, Scribner, New York, 1938). Он состоит в том, что из истории философских учений прошлого отбираются наиболее важные подходы, которые приведут к правильной постановке философской проблемы, и в свете них определится ее правильное решение.

Однако это вовсе не единственный путь движения к философской истине. Равно как и не новый. Его несравненные образцы можно отыскать в некоторых диалогах Платона, например в «Теэтете», «Филебе» и «Пармениде». В первой книге своей «Метафизики» к нему открыто прибегал и с успехом его использовал Аристотель. Вполне естественно, что такому методу сопутствуют опасности, возникающие из самой его природы. Прежде всего, он может выродиться в простую диалектическую игру, в которой философские положения низводятся до уровня философских мнений, каждое из которых внутри этого мнения с успехом доказывается как истинное, а с точки зрения другой стороны – как ложное. Распад, присущий философскому методу Академии, лучше всего иллюстрируется на примере Новой академии. Однако тот же самый подход может выродиться и в исторический обзор различных философских направлений, рассматриваемых как множество конкретных, самобытных и, следовательно, ни к чему более не сводимых фактов. Несмотря на то что история различных философий как таковая представляет собой совершенно законную и даже необходимую отрасль исторического знания, будучи по сути своей именно историей, она не оставляет возможности предполагать какие-либо иные выводы, кроме исторических. Платон, Аристотель, Декарт, Кант по таким-то и таким-то философским вопросам думали так-то и так-то. Удостоверив эти факты и прояснив их с помощью всех имеющихся в ее распоряжении средств, история философии полностью осуществляет свою программу. Однако там, где она завершается, философия приступает к осуществлению своей задачи, которая состоит в том, чтобы дать философскую оценку тем решениям философских проблем, которые были предложены Платоном, Аристотелем, Декартом и Кантом, причем дать в свете тех фактов, которые неотделимы от самих этих проблем. Исторический подход к философии использует историю философских учений как служанку философии.

Как и все остальное, это можно сделать хорошо или плохо. Из всех плохих способов наихудший, вероятно, заключается в том, чтобы составить какие-нибудь учебники по догматической философии, в которых определенное учение, полагаемое истинным, используется как критерий автоматического определения истинности или ложности всех прочих. Существует лишь одна область знания, в которых такой метод применяется на законном основании, – теология Откровения. Если мы верим, что Бог обращается к нам в слове, и считаем все, сказанное Им, истиной, то все противоречащее Божьему слову может и должно быть тотчас отвергнуто как ложное. Известная формула св. Фомы Аквинского *Per hoc autem excluditur error* (Но этим исключается заблуждение) представляет собой совершенное выражение такой богословской позиции. Однако эту формулу нельзя переносить из теологии в философию, предварительно не сделав некоторых оговорок. Божье слово исключает всякое противоречащее ему заблуждение, потому что *qua* (как) слово Бога оно истинно. Однако никакое слово никакого философа не может исключать противоположные утверждения как ложные, потому что никакое слово не может быть истинным лишь в силу того, что оно принадлежит именно этому философу. Если сказанное им истинно, что исключает все противоречащие этому заблуждения и делает истинным сказанное им, а именно его умение как в том, чтобы правильно ставить определенную проблему, так и должным образом относиться ко всем тем данным, которые требуются для ее разрешения. Если на следующих страницах Фома Аквинский в определенной мере предстанет как *deus ex machina* какой-то абстрактной метафизической драмы, мне тотчас скажут,

что я рассуждаю как томист, для которого томизм является мерилом всех прочих философий. Осмелюсь, по меньшей мере, заверить своих читателей, что, если бы я это сделал – что маловероятно, – я совершил бы, (и это относится ко мне лично) непростительный грех против самой сути философии. Однако прежде чем осуждать меня за такое преступление, надо убедиться, что я действительно его совершил.

Я получил образование во французском католическом коллеже, который оставил после семи лет занятий, так ни разу и не услышав, насколько я помню, имени св. Фомы Аквинского. Когда пришла пора изучать философию, я отправился в государственный коллеж, где преподавал профессор – запоздалый ученик Виктора Кузена, который наверняка никогда не читал ни одной строки из Фомы. В Сорбонне никто из моих профессоров ничего не знал о его учении. Все, что я о нем узнал, сводилось к тому, что, если бы нашелся безумец, решивший с ним познакомиться, он нашел бы в нем ту схоластику, которая со времен Декарта стала простым достоянием интеллектуальной археологии. Для меня, однако, философией были не Декарт или даже Кант, а Бергсон, и дух его лекций до сих пор витает в моей памяти, напоминая о многих часах интеллектуального преображения. Анри Бергсон – единственный живой философский наставник, который когда-либо у меня был, и я считаю одним из величайших Божьих благословений, дарованных мне в жизни моей как философа, тот факт, что в лице Бергсона я встретил философского гения не в книгах и не так, как это происходит там. Однако, хотя Бергсон и говорил, что уже в самых первых своих философских начинаниях он всегда шел к Богу иудеохристианской традиции, в то время он сам ее не знал; во всяком случае, Бергсон никого не привел к философскому методу св. Фомы Аквинского.

Человек, которому я обязан первыми своими познаниями о св. Фоме, был евреем. Он никогда не открыл ни единой книги Фомы и никогда не собирался этого делать, однако, помимо прочих достоинств, он был человеком почти сверхъестественного ума и обладал поразительной особенностью видеть факты в холодном, беспристрастном свете, лишенном каких бы то ни было предпочтений, – такими, каковы они есть. Начав посещать его лекции о Юме, которые он в ту пору читал в Сорбонне, я понял, что для меня постичь всякую философию всегда будет равнозначным подойти к ней так, как Люсьен Леви-Брюль подходил к Юму. Когда через два года я пришел к нему, чтобы обсудить тему своей диссертации, он посоветовал мне изучить терминологию и в конечном счете проблему, которую Декарт заимствовал у схоластики. В результате появилась книга, вышедшая под заголовком «Свобода у Декарта и теология» (*La Liberte chez Descartes et la theologie*). Сегодня эта книга уже устарела, однако девять долгих лет, ушедшие на ее подготовку, научили меня двум вещам: во-первых, читать Фому Аквинского и, во-вторых, осознанию того, что Декарт тщетно пытался с помощью своего знаменитого метода решить те философские проблемы, правильная постановка и решение которых неотделимы от метода св. Фомы. Иными словами (и на последних страницах этой уже устаревшей книги до сих пор можно заметить, с какой наивностью говорю я о пережитом мною удивлении), я понял, что единственным контекстом, в котором метафизические выводы Декарта имеют смысл, является метафизика св. Фомы.

Сказать, что это стало для меня потрясением, значит слишком драматизировать то, что было лишь объективным результатом упорных наблюдений над историческими факторами. Однако поскольку мне стало ясно, что, говоря формально, метафизика Декарта представляет собой довольно неуклюжую реконструкцию метафизики схоластической, я решил учиться метафизике у тех, кто действительно ее знал, а именно у тех самых схоластиков, которых мои профессора философии легкомысленно презирали, ни разу не прочитав из них ни единой строки. Приступив к их исследованию, я окончательно убедился в том, что философствовать отнюдь не означает повторять сказанное ими, но и что никакое философское развитие невозможно, если сначала мы не узнаем того, что знали они. Хаос, царящий в современной философии и приводящий к хаосу в области морали, общественной жизни, политики и педагогики, возникает не в результате какого-то недостатка философской проницательности у современных мыслителей: он просто вытекает из того, что мы утратили свой путь, ибо утратили знание некоторых основополагающих принципов, на которых и только на них, поскольку они истинны, сегодня, как и во времена Платона, можно утвердить философское знание, достойное именоваться таковым. Если кто-то боится, что элементарная процедура, предполагающая изучение основ правильного мышления, обесцветит его драгоценную философскую индивидуальность, пусть в качестве успокоительного почитает книги Жака Маритена, которые избавят его от страхов перед интеллектуальным бесплодием. Великое проклятие современной философии – почти повсеместный бунт против

Бог и философия. Жильсон Этьен filosoff.org
интеллектуальной самодисциплины. Если мышление непоследовательно, то постичь истину нельзя, и тогда естественным образом делается вывод, что никакой истины вовсе нет.

Предлагаемые лекции основываются на противоположной посылке, согласно которой истина может быть найдена, даже в метафизике. В них нет ничего, что походило бы на изложение философской проблемы Бога в историческом ракурсе; важные учения характеризуются вкратце, тогда как о многих других вообще не упоминается. Равным образом, они не притязают и на то, чтобы быть достаточным доказательством существования Бога. Их цель и пределы скорее обусловлены стремлением добиться ясного и точного определения известной метафизической проблемы. Хочется думать, что, ознакомившись с этими лекциями, кто-нибудь из моих читателей по крайней мере поймет, что означают его собственные слова, когда он говорит, что существование Бога доказать нельзя. Однако для того, чтобы действительно об этом узнать, надо по крайней мере понять, что предполагает такая попытка. Единственным философом, который заставил меня ясно осознать весь метафизический смысл этой проблемы, является св. Фома Аквинский. Свою интеллектуальную свободу я ценю не меньше других, но, кроме того, хочу свободно соглашаться со всяким, кто, по моему мнению, говорит правильно. Св. Фома Аквинский никогда не помышлял о чем-нибудь наподобие «томистской истины». В этих словах даже нет смысла. Оценивая различные взгляды на проблему существования Бога с точки зрения их относительной способности учесть все ее требования, я пришел к выводу, что наилучший ответ был дан человеком, который, первым постигнув глубочайший смысл этой проблемы, первым же свободно преклонился перед метафизической необходимостью ее единственного решения. Всякий, кто может, волен и сегодня сделать то же самое и так же свободно, как когда-то это сделал сам Фома. А что касается того, кто не может или не хочет этого делать, то пусть он, по крайней мере, найдет удовлетворение в своем непризнании единственно возможного решения истинной проблемы: непризнании того, что речь идет не о величайшем плотнике из Палестины, не о верховном часовщике Вольтера, а о бесконечном акте самосуществования, благодаря которому существует все остальное и в сравнении с которым существует так, как будто его нет.

Я хочу выразить свою благодарность Совету попечителей Университета Индианы, который одобрил мое назначение приглашенным профессором философии в Фонд Мэлона Пауэла на 1939–1940 гг. Наверное, я могу сказать и о том, сколь я благодарен членам кафедры философии, которые так радушно приняли меня в ту пору, когда люди в разных странах не слишком тяготели к тому, чтобы безоглядно друг другу доверять. Тем не менее особо я должен поблагодарить профессора У.Х. Джеллему. В своем приглашении он так ясно и четко определил задачу, которую меня призывали исполнить, что, приведя из него одно лишь предложение, я, наверное, воспользуюсь прекрасной возможностью если не оправдать содержание этих лекций, то, по крайней мере, разъяснить их общий замысел. «Сегодня для очень многих философов философия совсем не означает того, что должна значить, и большинству наших современников кажется, что христианство не может сказать ничего, что не было бы опровергнуто наукой, равно как не может сказать ничего значительного, чего бы уже не сказали греки». На конкретной проблеме Бога я хотел показать, что благодаря грекам христианские философы сказали то, что сами греки никогда не говорили; что сказанное ими в силу своей значимости стало неотъемлемой частью современной философии и что, хотя никто не может ожидать от науки, чтобы она это подтвердила, нам не следует принимать за научное опровержение неспособность некоторых ученых понять фундаментальные проблемы метафизики. Лекции печатаются так, как они были прочитаны в Университете Индианы и написаны в Папском институте средневековых исследований (Торонто). Необычайное благословение – жить там, где друзья терпеливо сносят, как ты проверяешь на них свои, последние на сегодняшний день идеи по тому или иному вопросу. К имени преподающего Дж.Б. Филана, ректора Папского института средневековых исследований, на сей раз я должен присовокупить и имя моего именитого друга, профессора Жака Маритена. Им обоим я глубоко обязан поддержкой, советом и замечаниями, которые, уверен, сделали эту небольшую книгу более достойной той темы, которая в ней поднимается.

Этьен Жильсон

Глава I Бог и греческая философия

В истории западной культуры каждая глава начинается с греков. Это верно в отношении логики, науки, искусства, политики и также верно в отношении естественной теологии, однако не сразу ясно, где в прошлом Древней Греции следует искать истоки нашего философского понятия Бога.

Стоит нам обратиться к текстам Аристотеля, откуда мы берем почти все наши сведения о ранней греческой философии, как означенная трудность предстает во всей своей полноте. Говоря о Фалесе Милетском, Аристотель подчеркивает, что согласно этому философу первоначально, стихией или субстанцией, из которой все рождается и в которую все в конечном счете возвращается, является вода. В другом тексте Аристотель добавляет, что согласно тому же Фалесу «все полно богов»[[1108] – Аристотель. *Метафизика I*, 3, 983b, 20–27; *O душе*, 1, 5, 411a, 8.]. Каким образом с философской точки зрения можно примирить эти различные высказывания?

Во-первых, можно просто отождествить понятия воды и божества. Так, собственно, и делает один современный ученый, приписывая Фалесу мысль о том, что вода – не только бог, но бог верховный. В таком истолковании упомянутых текстов «верховный бог и бог миропорождающий являются единой божественной силой, Водой»[[1109] – Hack R.K. *God in Greek Philosophy to the Time of Socrates* (Princeton University Press, 1931), p. 42.]. Единственная трудность в принятии этого простого и логического решения заключается в том, что оно приписывает Фалесу идеи, которых он вполне мог придерживаться, но о которых Аристотель абсолютно ничего не говорит[[1110] – Аристотель нигде не реконструирует мысль Фалеса согласно тем направлениям, которых придерживаются современные исследователи. В трактате «O душе» (там же, I, 2, 405a, 19) он сообщает, что, согласно Фалесу, магнит имеет душу, поскольку может двигать железом; отсюда сам Аристотель заключает, вероятно, в качестве предположения, что высказывание Фалеса о том, будто «все полно богов», видимо, вдохновлено мыслью, согласно которой «душа разлита во всем». Относительно английского перевода текстов, приписываемых Фалесу, см. Nahm M.C. *Selections from Early Greek Philosophy* (F.S.Crofts, New York, 1930), p. 59–62. После Аристотеля и, главным образом, благодаря влиянию стоиков учение о мировой душе приписывалось Фалесу, пока Цицерон (Цицерон. *O природе богов*, 1, 25. М., 1985) не завершил круг, отождествив так называемую мировую душу Фалеса с Богом. Ср. Burnet J. *Early Greek Philosophy* (4 ed. London, A. And C.Black, 1930), p. 49–50. Все это представляет собой позднейшую реконструкцию учения Фалеса, в поддержку которой не существует никаких достоверных исторических свидетельств.]. Согласно самым разным свидетельствам, которыми мы располагаем, Фалес не говорил о том, что вода является богом и что среди богов, которыми изобилует этот мир, есть бог верховный; Следовательно, он не говорил и о том, что таковым является вода. Здесь в двух словах выражена мысль, составляющая для нас целую проблему. С одной стороны, человек полагает определенный природный элемент как то самое вещество, из которого создан этот мир. Пусть это будет вода, однако наименование не играет никакой роли, и проблема нисколько не изменится, если мы назовем первоначалом огонь, воздух, Беспредельное или даже Благо. С другой стороны, тот же самый человек в качестве некоей аксиомы полагает, что все полно богов. Отсюда мы тотчас же делаем вывод, что для него вода является не только одним из богов, но самым великим. Однако чем логичнее кажется нам такой вывод, тем удивительнее должно казаться, что сам этот человек не собирался его делать. По крайней мере, есть вероятность, хоть и ничтожная, того, что, если бы мы теперь познакомили его с нашим выводом, он, быть может, признал бы его незаконным. Короче говоря, вместо того, чтобы писать историю философии как она есть, мы пишем историю того, какой ей следовало бы быть. Поистине весьма дурной способ преподносить историю философии и, как мы скоро увидим, весьма надежный, чтобы пройти мимо ее глубочайшего философского смысла.

Другой способ выбраться из того затруднения, в которое мы попали, заключается в том, чтобы превратить не воду в бога, а бога Фалеса – в воду. Именно это и имел в виду Джон Бернет, когда советовал своим читателям не «слишком уделять внимание высказыванию о том, что все полно богов»[[1111] – Burnet J. *Op. cit*, p. 50.]. В основе такого совета лежит абсолютная убежденность в том, что ни у Фалеса Милетского, ни у его ближайших преемников «нет и следа богословской спекуляции». Иными словами, когда Фалес говорит, что мир полон богов, на самом деле «богов» он не имеет в виду. Он просто говорит о какой-то физической и чисто природной энергии, такой, например, как вода, которая, согласно его учению, является первоначально всего сущего. Это же касается и преемников Фалеса. Когда

Анаксимандр говорит, что его первоначало, а именно Беспредельное, божественно, или когда Анаксимен учит, что бесконечный воздух представляет собой первопричину всего, что есть, включая богов и божественных существ, они не думают о богах как о возможных объектах поклонения. По словам Бернета, «это нерелигиозное использование слова бог характерно для всего периода» ранней греческой философии[[1112] – Ibid., p. 13, 14, 50. Рационалистическая интерпретация ранней греческой философии, предпринятая Бернетом, сама по себе является реакцией на ее социологическую интерпретацию, разработанную Корнфордом: Cornford F.C. *From Religion to Philosophy* (London, 1912). Бернет не хочет, чтобы мы «впали в заблуждение, выводя науку из мифологии» (op. cit., p. 14). Я думаю, в этом он прав, однако если неверно выводить Фалесову науку из мифологии, так же неверно устранив мифологию из этой науки.], на что я могу возразить лишь в том смысле, что очень немного слов имеет более явную религиозную коннотацию, чем слово «бог».

Всяк волен толковать изречение «Все полно богов» так, будто во всех вещах присутствует не единый бог. Однако позволим себе, по крайней мере, заметить, что это довольно смелое толкование.

Вместо того, чтобы заставлять Фалеса говорить, что его боги – лишь вода, или что его вода – бог, не лучше ли выдвинуть третью историческую гипотезу, а именно – предположить, что, как правило, философы намереваются сказать как раз то, что говорят? Учить грека греческому – дело рискованное. Если бы нас спросили, каковы точные коннотации слова «бог» в сознании грека, жившего в V в. до н. э., я тотчас же согласился бы, что на этот вопрос очень трудно ответить. Однако можно попытаться это сделать, и, наверное, сначала лучше всего почитать работы, в которых подробно описываются происхождение, природа и функции того, что греки называли «богами». Можно, например, обратиться к Гомеру или Гесиоду, и я очень хорошо знаю, что даже тогда, когда речь заходит о самом Гомере, утверждают, что, говоря «бог», он не имеет в виду «бога». Однако не будет, конечно же, ничего плохого, если мы спросим у него, что же он на самом деле имеет в виду, и, прежде чем отвергнуть его ответ, нам надо, по меньшей мере, как следует его рассмотреть[[1113] – Относительно точки зрения Виламовица, Роде и Эдварда Мейера см. небезосновательные замечания Р. К. Хака: *nasck R. K. op. cit.*, p. 4–6. Некоторые из современных толкователей Гомера считают, что он был не только нерелигиозным, но даже антирелигиозным. Другие же, напротив, полагают, что он был религиозным реформатором, так сказать, святым Павлом раннего греческого язычества. Такую позицию занимает, например, Гилберт Мюррей: *Murray G. Five Stages of Greek Religion* (New York, Columbia University Press, 1925), p. 82.]

Первое, что бросается в глаза, когда размышляешь о значении этого греческого слова, – его нефилософское происхождение. Когда ранние греческие философы начали предаваться философскому раздумью, боги уже существовали, и философы просто унаследовали знание о них от тех мужей, которых вся античность вплоть до времени св. Августина именovala поэтами-богословами. Ограничиваясь гомеровской «Илиадой», можно сказать, что там слово «бог» соотносится, по-видимому, с невероятным разнообразием различных предметов. Греческий бог мог осмысляться как то, что мы сами называли бы личностью, например, в случае с Зевсом, Герой, Аполлоном, Палладой Афиной – одним словом, со всеми так называемыми олимпийцами. Однако с таким же успехом бог мог быть некой физической реальностью, как, например, великий бог Океан, сама Земля или же Небо. Когда в начале двадцатой песни Зевс повелевает Фемиде созвать богов на совет, в ответ на это повеление

«Сошлись все, и Потоки, и Реки, кроме Океана седого;

Самые нимфы явились, живущие в рощах прекрасных,

И в источниках светлых, и в злачноцветущих долинах»[[1114]

– Homer, *Iliad*, ed Thomas W. Allen (Oxford, Clarendon Press, 1931, 3 vols.

(См. на рус. языке: Гомер. Илиада. М., 1993. XX, 7–9. С. 316. – Прим.

перев. далее, где это было возможно, сноски давались в переводе на русские

издания). Примечательно, что даже греческие боги-личности изначально,

вероятно, представляли собой всего лишь персонализацию природных сил:

Мюррей говорит, что Зевс – это «ахейский бог-небо», Фоб Аполлон –

«бог-солнце», Паллада Афина – «богиня-заря, Эос», связанная с Афинами (op.

cit., p. 71–74). Относительно психологических проблем, которые возникали в

результате этого процесса персонализации, см. как всегда глубокие,

проницательные замечания Р. К. Хака. (Op. cit. p. 12–16.) О греческой

Бог и философия. Жильсон Этьен filosoff.org
религиозной жизни и чувствах см. Festugiere A.J. L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile (Paris, Gabalda, 1932), p. 20-23.]

Однако это не все. Даже различные формы великой природной фатальности, управляющие всеми смертными, в гомеровской «Илиаде» предстают перед нами в качестве многочисленного сонма богов. Таковы Ужас, Смута и Раздор, а также Смерть и Сон, повелитель богов и людей, он же брат Смерти.

На первый взгляд не так-то легко найти общие элементы в этой разнородной мешанине существ, вещей и даже простых абстракций, однако при ближайшем рассмотрении выявляется по крайней мере один. Какова бы ни была реальная природа того, что они обозначают, все имена богов указывают на живые энергии, или силы, наделенные самостоятельной волей, действующие в человеческой жизни и свыше определяющие человеческие судьбы. Распространенное «розовое» представление о Древней Греции как о стране, где разумный народ вел беззаботную жизнь, мирно радуясь ласковой природе под водительством благоволящих богов, не слишком соответствует тому, что мы узнаем из греческого эпоса, греческих трагедий и даже политической истории Греции. Во всяком случае, оно совсем не соответствует тому, что мы знаем о греческой религии. Религиозно настроенный грек ощущал себя орудием в руках бесчисленных божественных сил, которым в конечном счете были подчинены не только его действия, но даже мысли. Каждый знает, что тема гомеровской «Илиады» определяется уже в самых первых стихах, где речь идет о гневе Ахилла и бедствиях, которые он навлек на греков. Причиной же гнева стало несправедливое отношение к Ахиллу царя Агамемнона. Сам Агамемнон так говорит о причине такого отношения:

«Часто винили меня, но не я, о ахейцы, виновен;
Зевс Эгиох, и Судьба, и бродящая в мраке Эринис:
Боги мой ум на совете наполнили мрачную смуту
В день злополучный, как я у Пелида похитил награду.
Что ж бы я сделал? Богиня могучая все совершила»

Первая особенность, характеризующая эти божественные силы, – жизнь. Кем бы ни был греческий бог, он никогда не представлял собой вещь неодушевленную; это живое существо, как и сами люди, с той лишь разницей, что если человеческая жизнь однажды должна пресечься, то греческие боги не умирают никогда. Отсюда и их именование – Бессмертные[[1115] – Cf. Homer, Iliad, bk. XIX, w. 86-90 (См.: Гомер. Илиада. л., 1990. XIX, 86- 90. С. 276). Позднее это подтверждает сам Ахил: «Зевс! Беды жестокие ты насылаешь на смертных! (там же, XIX, 270-274. С. 280). Подобно любой греческой трагедии любая поэма предполагает «небесное вступление», наделяющее эту поэму или трагедию всей полнотой смысла.]. Второе отличие этих Бессмертных заключается в том, что все они в гораздо большей степени связаны не с миром вообще, а именно с человеком. Взвев почти наугад какое-нибудь из тех проявлений непреложности, которые властвуют над человеческой жизнью, мы видим, что это бог. Таковы Земля, Небо, Океан; таковы все Реки, которые дают человеку жизнь, орошая его поля, или угрожают смертью, затопляя все вокруг; таковы Сон, Смерть, Страх и Раздор, неумолимое Мщение и Молва, посланница Зевса. Однако нельзя забывать, что наряду с ужасными божествами существуют и благоволящие: Справедливость, Любовь, Музы и Грации, – одним словом, все вечно живущие силы, управляющие жизнью смертных людей.

К двум упомянутым особенностям можно прибавить еще одну. В некоторых случаях божественная сила, верховно царствующая в своей сфере, может уступить другим богам, которые столь же верховны в своей области. Например, несмотря на то, что Бессмертные никогда не умирают, они спят, и таким образом сон предстает как «повелитель всех небожителей, всех земнородных»[[1116] – В греческом сознании понятие жизни и крови неразделимы. Поскольку у греческих богов вообще нет никакой крови, они не могут ее потерять и, следовательно, не могут умереть. См.: Гомер. Илиада. V, 339-342. С. 68.]. Это всеобщий закон. Бессмертные, однако, не только спят, но еще любят и желают, и отсюда слова богини Геры, обращенные к Афродите:

«Дай мне любви, Афродита, дай мне тех сладких желаний,
Коими ты покоряешь сердца и бессмертных и смертных»

Гера – единственное божество, которого Зевс по-настоящему боится и видя которое почти всегда испытывает «скорбь», потому что, по его же словам, «Гера и так непрестанно, пред сонмом бессмертных, со мною спорит...» Одним словом, самое могущественное божество, которое может властвовать над любой человеческой жизнью, – его жена.

Однако единственная абсолютная сила, которой подчиняется сам Зевс, правит им не извне, а изнутри. Это его собственная воля. Величайший из всех богов, отец богов и людей, бог совета, сам Зевс бессилен перед своим же согласием, некогда данным им[[1117] – Там же. XIV, 233. С. 200]. Он вынужден подчиниться своей собственной воле, хотя она никоим образом не совпадает с его личным предпочтением. Получается так, что на более глубоком уровне все совершается согласно Року, или Судьбе. Когда Сарпедон, самый любимый сын Зевса, ввязывается в борьбу с Патроком, Зевс знает, что Сарпедон обречен на смерть. Раздираемый противоречивыми чувствами отцовской любви и согласия, данного Року, Зевс поначалу колеблется, но Гера напоминает ему о его долге, говоря: «Смертного мужа, издревле уже обреченного року, ты свободить совершенно от смерти печальной желаешь? Волю твори, но не все олимпийцы ее мы одобрим!» Так говорила Гера, «внял ей отец и бессмертных и смертных: росу кровавую с неба послал на троянскую землю, чествуя сына героя, которого в Трое холмистой должен Патрокл умертвить»[[1118] – Там же. I, 524-527. С. 16: «Невозвратно то слово, вовек непреложно / и не свершиться не может, когда я главою помаваю».]. Поскольку глубинная воля Зевса едина с неодолимой силой Рока, Зевс – самый могущественный из всех богов.

Если это так, тогда греческому Богу следовало бы дать такое определение: для всякого живого существа бог представляет собой другое живое существо, о котором первое знает, что оно повелевает его жизнью. Тот факт, что все, совершающееся с существом, наделенным жизнью, можно объяснить лишь воздействием другого наделенного жизнью существа, был для греков совершенно бесспорным; они нисколько в этом не сомневались, а значит, это должно служить нам строгим напоминанием о том, что мы не можем с легкостью рассуждать о греческой религии и греческих богах. Религиозно настроенный грек чувствовал, что он представляет собой всего лишь поле сражения неодолимых и часто противоборствующих друг другу божественных влияний. Его воля была в их власти. Как сказал Пиндар:

«От богов рождены

Однако истинным было и обратное. Те же самые герои, bravо сражающиеся, пока боги пребывают с ними, безо всякого стыда пускаются наутек, как только те их оставляют. В этот момент они чувствуют, что «Зевса священная чаша весов преклонилась»[[1120] – Пиндар. Пифийские песни. – Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты. М., 1980. I. < «Этна» >. С. 60).]. Что касается самого Зевса, то он об этом знает, ибо все это совершается его руками.

«Но лишь в четвертый раз до Скамандра ключей прибежали,

Еще раз воля Зевса низводится до согласия с Роком, и потому Гектор должен умереть. Мир, где все приходит к человеку извне, вплоть до его собственных чувств и страстей, добродетелей и пороков, – таким был религиозный мир грека. Бессмертные существа, от благорасположения или неприязни которых в жизни человека зависело все, – такими были греческие боги.

Теперь мы начинаем понимать, почему для греческого философа было так нелегко обожествить свое вселенское первоначало всех вещей. Вопрос заключается не в том, чтобы узнать, по-прежнему ли Фалес, Анаксимен и их преемники верили в богов Гомера или уже начали избавляться от большинства из них, усматривая в них лишь мифические образы. Предположив, что вторая гипотеза, по-видимому, более истинна, нежели первая, мы тем не менее не сможем избавиться от все того же затруднения – не сможем до тех пор, пока понятие бога будет сохранять в себе нечто из своих религиозных коннотаций. Если, говоря как философ, вы утверждаете, что все есть 967; и что 967; есть бог, вы тем самым подчеркиваете, что все есть не только бог, но тот же самый бог. Как в таком случае можно присовокупить, что мир полон богов? Если же, говоря как человек религиозный, вы начинаете с утверждения о том, что мир полон богов, тогда ваши боги или не являются началами вещей, в которых они присутствуют, или, если каждый бог является таким началом,

больше нельзя утверждать, что существует лишь одно начало всех вещей. Поскольку Фалес и его преемники рассуждали как философы, для них единственным логическим выбором был первый. Им следовало бы сказать, что все есть лишь один и тот же бог, и тогда они тотчас бы пришли к тому самому материалистическому пантеизму стоиков, которым в конечном счете и завершилась греческая философия. Говоря отвлеченно, ранние греческие философы могли бы тотчас же завершить развитие греческой естественной теологии, однако они этого не сделали, потому что не хотели терять своих богов[[1122] – Преемственность религиозной и философской греческой мысли о Боге, напротив, довольно сильно акцентируется Р.К.Хаком (op. cit., p. 39). Таким образом, перед нами два прямо противоположных истолкования одних и тех же текстов. Когда Фалес говорит, что «все полно богов», то, согласно Бернету, он на самом деле не имеет в виду «богов». Согласно же Р.К.Хаку, подлинная мысль Фалеса заключается в том, что «вода является живой и божественной субстанцией вселенной» (ibid.). По существу, в текстах Аристотеля, который является основным источником наших сведений о Фалесе, упоминается о сходном учении «первых, писавших о богах»: «творцами возникновения» вещей они считали Океан и Тефию; затем Аристотель добавляет: «Но действительно ли это мнение о природе истонное и древнее, это, может быть, и недостоверно, во всяком случае о Фалесе говорят, что он именно так высказался о первой причине» (Аристотель. Метафизика, I, 3, 983b, 18 – 984a, 2; Nahm M.C., Op. cit., p. 60–61. Отсюда явствует, что у Аристотеля не было никакой уверенности относительно преемственности этих двух учений. Обвинять его в том, что он не сумел «внести атрибут божественности вместе со всепроникающей Душой» (Nack R.K. Op. cit. p. 42, п.), значит считать само собой разумеющимся, что Аристотелю следовало бы так и сделать, что, однако, никоим образом не доказывается. Итак, связывая два высказывания («все полно богов» и «магнит имеет душу») (op. cit., p. 48), Бернет предполагает, что с точки зрения Фалеса боги – это физические силы, похожие на магнит; связывая высказывания о том, что «все полно богов» и «душа разлита во всем», Р.К.Хак выдвигает предположение, согласно которому, мировая душа является Богом. Что касается самого Аристотеля, то он, напротив, никогда не связывал какие-либо из этих различных высказываний и даже не приписывал Фалесу учения о мировой душе (О душе, I, 5, 411a, 7–9). Тот факт, что некоторые исследователи устраняют бога из тех текстов, где он присутствует, не дает нам право приносить бога в те тексты, где его на самом деле нет.]

Что до нас, то мы первым делом, конечно же, хотим упрекнуть их за такое отсутствие философского мужества, но, быть может, в следовании абстрактной идее мужества меньше, чем в нежелании позволить ей лишиться реальности всего ее многообразия. Когда философ задается вопросом, из какого вещества создан мир, его вопрос совершенно объективен и бесличен, когда же Агамемнон риторически спрашивает и тут же отвечает: «Что ж бы я сделал? Богиня могучая все совершила», – он дает ответ на крайне субъективную личную проблему: что заставило меня действовать именно так, как я действовал? Теперь нельзя сказать, что сразу же очевидно, будто, правильно разрешив первую проблему, мы разрешим и вторую. Мы, наверное, вполне могли бы попытаться удовлетворить любопытство Агамемнона, сказав ему, что, поскольку все является водой, причина, по которой он лишил Ахилла его награды, каким-то образом, наверное, и связана с водой. Он, вероятно, выслушал бы наши объяснения, однако при слове «вода» тотчас же вспомнил бы бога Океана и, наверняка, сразу же возразил бы нам, сказав, что наш ответ неверен, потому что наш бог никак сюда не подходит. Царь Агамемнон сказал бы, что не Океан, а Обида (Ата) является единственно понятной причиной столь безрассудного поведения с его стороны[[1123] – Гомер. Илиада. л. 1990. XIX, 91–92. С. 276.]. Обида – богиня, вода же – лишь вещь.

Когда греческие философы сами употребляли слово «бог», они также имели в виду причину, превосходящую собой обычную вещь, и поэтому им было непросто найти единое и всеобъемлющее решение проблемы мирового порядка. Будучи философами, даже самые первые греческие мыслители являются перед нами как совершенные представители подлинно научной интеллектуальной позиции. Для них реальность была прежде всего тем, к чему они могли прикоснуться, что могли увидеть, и их фундаментальный вопрос о ней был таков: что это есть? На вопрос «Что есть Океан?» ответ «Он есть бог» просто не имеет смысла[[1124] – Это верно даже по отношению к теогонии Гесиода (ср.: Nack R.K. Op. cit., chap, iii, p. 23–32). Будучи гораздо более систематичной, чем теогония Гомера, «Теогония» Гесиода, по существу, еще остается теологией, т.е. религиозным объяснением мира при помощи определенных персонажей, а не философским его объяснением со ссылкой на одну или

Бог и философия. Жильсон Этьен filosoff.org
несколько природных стихий. Мифология – это религия, философия – это знание, и, хотя истинная религия и истинное знание в конечном счете согласуются между собой, они представляют два различных вида проблем, доказательств и решений.], и на противоположный вопрос «Что такое мир?» формула «Все полно богов» во всяком случае не может считаться ответом. Воспринимая мир как данную им реальность, греческие философы просто отращивали себя, какова ее «природа», т. е., каковы исконная субстанция всех вещей и скрытый принцип всех их действий? Быть может, это вода, воздух, огонь или Беспредельное? А может быть, это разум, мысль, Идея, закон? Каким бы ни был их ответ, греческие философы всегда обнаруживали, что перед ними природа, которая сама себя разъясняет. «Ничто не возникает из ничего, – говорит Демокрит, – и не исчезает в ничто»[[1125] – Цит. по: Nahm M.C. Jr. cit., p. 165, n. 44.]. Если бы природа могла не существовать, она никогда бы и не существовала. Однако природа существует, и следовательно, она всегда была и будет. Осмысляемая таким образом, природа воспринималась настолько необходимой и вечной, что даже тогда, когда греческий философ был влеком к заключению, гласящему, что наш мир, по-видимому, должен иметь начало и обречен на то, чтобы однажды достичь своего конца, он тотчас же понимал начало и конец этого мира лишь как два момента в вечном круговращении постоянно повторяющихся событий. Согласно Симпликию, «те, кто допускал существование бесчисленных миров, как, например, Анаксимандр, Левкипп, Демокрит и позднее Эпикур, утверждали, что они возникают и исчезают *ad infinitum*, некоторые постоянно возникая, а другие – исчезая»[[1126] – Ср.: Burnet J. Op. cit., p. 59. Относительно Анаксимандра см. тексты в: Nahm M.C. Op. cit. p. 62, 63; о Левкиппе и Демокрите, op. cit., p. 160–161 или Burnet J. Op. cit., p. 338–339. Самая лучшая работа по этому вопросу: Dies 913;., *Le Cycle mystique* (Paris, F. Alean, 1909).]. Если это и нельзя рассматривать как научно доказанный ответ на проблему природы, тем не менее перед нами, по меньшей мере, адекватное философское выражение того, каким должно быть исчерпывающее научное объяснение мира этой природы. Такое объяснение оказывается несостоятельным там, где оно воспринимается как ответ на совсем особые проблемы религии.

Надо ли приступать к проблемам, на которые нет научно обоснованного ответа, или не надо – вопрос законный, однако не тот, которым мы сейчас заняты. Сейчас мы заняты историческими фактами. Один из них заключается в том, что сами греки постоянно ставят сугубо религиозные проблемы, другой – в том, что они дают на них сугубо религиозные ответы, и, наконец, третий – в том, что величайшим из греческих философов казалось очень трудным, а быть может, и невозможным, согласовать свое религиозное истолкование мира с его философской интерпретацией.

Единственное, что объединяет их оба взгляда на природу, – некое общее ощущение того, что по какой бы причине все ни происходило, то, что происходит, не может не произойти. Отсюда и широко распространенный взгляд на историю греческой философии как на постепенную рационализацию первобытной греческой религии. Однако трудности сохраняются. Религиозные понятия Рока и Судьбы характерным образом отличаются от философского понятия необходимости. То, что все люди, включая Гектора, в конце концов должны умереть, – закон природы и как таковой он относится к философской сфере необходимости, а то, что Гектор должен умереть в назначенное время и при определенных обстоятельствах, – это событие частной человеческой жизни. За необходимостью кроется закон, за Роком – воля.

Та же самая связь, которая существует между необходимостью и роком, существует и между философским понятием причины и бытовавшим у греков понятием богов. Первопричина, или начало, представляет собой универсально значимое объяснение всего того, что есть, всегда было и будет. Как объект научного и философского познания, человек представляет собой всего лишь одну из бесчисленного множества вещей, которые могут быть объектами эмпирического наблюдения и рационального объяснения. Взвешивая на свою жизнь с точки зрения ученого или философа, каждый человек рассматривает последовательность ее событий и предвидит свою собственную смерть наряду со многими другими конкретными следствиями безличных причин. Однако получается так, что каждый человек лично знаком с причиной, которая весьма отличается от научных и философских. Человек знает себя самого. Поскольку он себя знает, он может сказать: «Я есмь». Поскольку кроме себя он знает о других вещах, о них он говорит: «Они суть». Это факт чрезвычайной важности, так как именно через человеческую мысль и, насколько мы понимаем, только через нее мир может осознать, что он существует. В результате для философов и

ученых всех времен возникает первое немаловажное затруднение: поскольку человек как познающее существо является частью мира, возникает вопрос: каким образом мы можем объяснить природу, не приписывая ее первоначально познавательной способности или чего-нибудь такого, что, принадлежа природе по существу, в действительности ее превосходит?

Из наличия в мире той же самой познавательной способности вырастает второе затруднение, еще более значимое. Как существо познающее человек может отличать вещи друг от друга, постигать их самобытную природу и, следовательно, определять свое отношение к ним сообразно собственному познанию того, что они собой представляют. Не определяться вещами, но руководствоваться своим собственным пониманием их как раз и есть то, что мы называем быть свободным. Привнося в мир определенную возможность выбора, знание порождает примечательное существо, которое не только есть или существует подобно всему остальному, но которое есть или существует для себя и для которого – и только для него – все остальное предстает как совокупность действительно существующих вещей. Такое существо – и я прошу не забывать, что его существование является очевидным фактом, – не может не осознавать той исключительной ситуации, в которой оно находится во вселенной. В каком-то смысле оно – лишь часть целого и, будучи таковой, полностью определяется его законами. С другой стороны, оно само является целым, поскольку представляет собой изначальное средоточие самопроизвольных реакций и свободных решений. Такое существо мы называем человеком и говорим, что, поскольку человек направляет свои действия в соответствии со своим познанием, он обладает волей. В качестве причины человеческая воля больше всего отличается от любого другого известного вида причины, так как только о ней известно, что она соотносится с возможными вариантами выбора и представляет собой изначальную силу самоопределения. Гораздо более трудной проблемой для философии и науки является проблема: как объяснить существование в этом мире человеческой воли, не приписывая первоначально какой-либо воли или чего-нибудь такого, что – в силу того, что оно, по существу, в себе эту волю содержит – в действительности его превосходит?

Понять это – значит, помимо прочего, добраться до сокровенного источника греческой мифологии, а следовательно, и греческой религии. Греческие боги являясь собой грубое, но яркое выражение абсолютной убежденности в том, что, поскольку человек – это некто, а не нечто, окончательное объяснение того, что с ним происходит, должно оставаться за кем-то, а не просто за чем-то. Будучи водным потоком, бегущим между илистыми берегами, Скамандр представляет собой лишь реку, т. е. некую неодушевленную предметность, но в качестве троянской реки, мужественно противостоящей воле быстрого Ахилла, она не может быть просто неодушевленным явлением. Таким образом, Скамандр предстает в подобии человека или, скорее, сверхчеловека, т. е. бога. Мифология не является первым шагом на пути к истинной философии. По существу, это не философия вообще. Мифология – это первый шаг на пути к истинной религии; она сама по себе религиозна. Греческая философия не может возникнуть из греческой мифологии в результате какого-нибудь процесса постепенной рационализации[[1127] – Теология Гесиода гораздо систематичнее тех несвязных теологических элементов, которые разбросаны по всему творению Гомера. В силу этого некоторые историки чувствуют сильное тяготение к тому, чтобы рассматривать ее как знамение переходного периода на пути от примитивной греческой мифологии к ранней греческой философии. Их основной аргумент – наличие рациональной тенденции, столь явной в «Теогонии» Гесиода и выражающейся в том, чтобы свести греческую мифологию к некоему виду систематического единства (см. Robin L. La Pensée grecque <Paris, 1923>, p. 33, в комментарии Р. К. Хака, op. cit., p. 24) Само по себе это правильно, но рационально трактуемая теология по-прежнему остается теологией; систематически организованная мифология представляет собой более рациональную теологию, нежели несвязная, однако она ни на йоту не приближается к тому, чтобы стать философией.], потому что греческая философия представляла собой рациональную попытку осмыслить мир как мир вещей, в то время как греческая мифология выражала твердое решение человека не оставаться одному, не быть одиночкой в мире глухих и немых вещей.

Если это на самом деле так, нам не стоит удивляться, видя, как самые великие греческие философы пребывают в растерянности, не зная, отождествить ли свои первоначала со своими богами или богов с первоначалами. Они нуждались и в том и другом. Когда Платон говорит, что нечто подлинно есть или существует, он всегда имеет в виду, что природа этого нечто необходима и умопостигаема. Если, к примеру, взять материальные вещи, постигаемые чувством, то о них нельзя сказать, что они подлинно существуют, ибо,

Бог и философия. Жильсон Этьен filosoff.org
непрестанно изменяясь, ни одна из них не остается одной и той же на протяжении двух последовательных мгновений. Как только вы познаете ее, она исчезает или становится иной, и таким образом ваше познание или полностью утрачивает свой предмет, или больше ему не соответствует. Поэтому разве могут материальные вещи быть умопостигаемыми? Можно знать лишь то, что есть. Подлинно быть – значит быть нематериальным, неизменным, необходимым и умопостигаемым. Именно это Платон и называет Идеей. Вечные и умопостигаемые Идеи являются самой реальностью. Реален не тот или этот отдельный человек, а его неизменная человеческая сущность. Единственное, что подлинно есть или существует в отдельном человеке, – не случайное сочетание признаков, отличающих его от любого другого представителя того же вида, а его собственная причастность к вечной сущности этого вида. Не Сократ как Сократ и не Каллий как Каллий суть подлинно реальные существа; поскольку они действительно существуют, Сократ и Каллий суть одно и то же, а именно Человек-в-Себе или Идея Человека.

Таково платоновское видение реальности, когда он воспринимает ее как объект философского познания. А теперь спросим: что в такой философии заслуживает звания божественного? Если более реальное оказывается и более божественным, тогда вечные Идеи в высшей степени достойны того, чтобы именоваться божественными. Среди них же есть одна, которая главенствует над всеми прочими, потому что все они сопричастны ее сверхчувственности. Это Идея Блага. Подобно тому как среди небесных богов солнце господствует над тем, что причастно сущности света, Идея Блага господствует над умопостигаемым миром, потому что все, что есть, насколько оно есть, благостно. Почему бы нам в таком случае не колеблясь заключить, что в философии Платона Идея Блага и есть бог?

Я далек от того, чтобы оспаривать логическую обоснованность такого вывода. Это следовало бы сделать Платону. Я даже согласен с тем, что, касаясь определения бога у Платона, мы едва ли удержимся от того, чтобы не прочесть знаменитые строки из «Государства», где об Идее Блага Платон говорит, что «именно она – причина всего правильного и прекрасного. В области видимого она порождает свет и его владыку, а в области умопостигаемого она сама – владычица, от которой зависят истина и разумение, и на нее должен взирать тот, кто хочет сознательно действовать как в частной, так и в общественной жизни»[[1128] – Платон. Государство, 517.]. Конечно, ничто так не напоминает определения христианского Бога, чем это определение Блага[[1129] – Festugiere A.J. O.P., op. cit. p. 191; того же автора: *Contemplation et vie contemplative selon Platon* (Paris, J.Vrin, 1936). Ср. «Le Dieu de Platon,» in *Dies A. Autour de Platon* (Paris, G.Beauchesne, 1927), II, 523-574; а также: *La Religion de Platon*, p. 575-602.]. Однако, несмотря на все сказанное, остается признать, что сам Платон нигде не называет Благо богом. Убедить историков, занимающихся Платоном, в том, что было бы лучше не заставлять его говорить, будто Благо есть бог, поскольку сам он этого не делает, – затея практически безнадежная. Даже нехристианские комментаторы Платона привносят христианскую теологию в его философию, после чего с легкостью доказывают, что первая – лишь искаженная версия второй. Однако дерзнем предположить, что, если Платон никогда не называет Идею Блага богом, причина, наверное, кроется в том, что он никогда не думал о ней как о боге. Да и почему, в конце концов, Идею надо рассматривать как бога? Идея – это вовсе не личность, даже не душа: в лучшем случае – это умопостигаемая причина, в которой личностного гораздо меньше, чем в какой-нибудь вещи[[1130] – Согласно Фестюжьеру, Идея Блага представляет собой «самое божественное из всего божественного», так что взбирающийся по лестнице существований, от чувственно постигаемых вещей до высочайшей из всех Идей, он в конечном счете постигает первое Существо, «он видит Бога» (*L'ideaî religieux des Grecs et l'Évangile*, p. 44; ср. p. 54). В отрывках из «Государства» (508a-509c, 517b-c), которые Фестюжьер приводит в поддержку своего утверждения, солнце и звезды названы богами, но не Идеями. Даже Идея Блага не названа богом. Этот же историк делает и другие ссылки: «Государство», 507b; «Парменид», 130 и след. «Филеб», 15a. ни в одном из этих текстов я не смог отыскать имени «бога», которое Платон соотносил бы с какой-нибудь Идеей. В отрывке из «Государства» (508) сказано, что солнце, душа которого является богом, есть дитя Блага, однако не сказано, что Благо есть бог. В диалоге «Федр» Платон описывает «неосязаемую сущность... зримую лишь кормчему души – уму» (Платон. Федр. 247c).].

Причина, по которой некоторым современным исследователям так трудно с этим согласиться, заключается в том, что после столь многих веков христианской

мысли нам стало чрезвычайно тяжело представлять мир, где боги не являются высшей реальностью, а то, что является в нем самым реальным, не есть бог. Несомненно, однако, что в сознании Платона Идеи превосходят богов. Солнце, например, он считал богом, и тем не менее в его учении Солнце, будучи богом, является сыном Блага, которое не есть бог. Для того чтобы понять платоновскую идею бога, мы должны прежде всего представить некое обособленное живое существо, похожее на тех, которые нам известны из своего чувственного опыта, однако вместо того, чтобы воображать его изменчивым, случайным и смертным, нам надо осмыслить его как умпостижимое, неизменное, необходимое и вечное. Таков бог Платона. Короче говоря, его бог – это живой индивид, наделенный всеми основополагающими атрибутами Идеи. Вот почему платоновская Идея может быть божественней, чем бог, и все-таки не быть богом. Если мы представим человека как тело, оживотворенное душой, то тогда человек оказывается смертным и тленным: следовательно, он – не бог. Что касается человеческих душ, то они, напротив, являются такими обособленными живыми существами, которые обладают сверхчувственной природой и бессмертием; следовательно, человеческие души суть боги. Существует много богов, превосходящих наши души, однако ни один из них не является Идеей. Существуют олимпийцы, которых Платон не воспринимает слишком серьезно, однако сохраняет, очистив их от их человеческих слабостей; за ними следуют боги – охранители государства, а потом подземные боги, причем не забываются демоны (гении), или духи, а также герои, «а затем следует священное почитание, согласно с законом, частных святилищ родовых богов»[[1131] – Платон. Законы. Кн. 4, 717. Историческую проблему, ставшую классической в платоноведении – является ли Идеей так называемый «Творец» (или Миросозидатель) из диалога «Тимей» (28 и след.), – не следует и поднимать. «Творец» – это бог, создающий по образцу вечных Идеи; он творит других богов, таких, как звезды, души и т.д. Ср.: «Законы», X, 889.]. Совершенно ясно, что мир Платона так же полон богов, как мир Фалеса или Гомера, и что его боги так же отличаются от его философских начал, как лица от вещей.

Именно наличие этого мира божеств, присутствующих в платоновских диалогах, и наделяет его учение религиозным характером, признанным всюду. Религию Платона не следует усматривать в диалектическом очищении, благодаря которому философ освобождается от своего тела и все больше и больше сживается с умопостигаемыми Идеями. Достигая таким образом сверхчувственного мира, он, строго говоря, не обожествляет свою душу: его душа есть бог в силу своих собственных качеств. Ему, строго говоря, даже не приходится прилагать усилий, чтобы сделать свою душу бессмертной: его душа представляет собой неуничтожимую жизнь, и она бессмертна сама по себе. Философ являет собой человеческую душу, которая вспоминает о своей божественности и ведет себя соответственно своему статусу становящегося бога. Истинная религия Платона заключается в чувстве поклонения бесчисленным богам, к которым люди обращаются с молитвой и которых призывают как в своих личных нуждах, так и в бедах, обрушившихся на их города. Будучи философом, Платон пишет своего «Тимея», а как человек религиозный, призывает на помощь богов и богинь мира, который собирается описывать, и призывает, собственно, еще до начала этого описания[[1132] – Платон. Тимей, 27.]. Как и всякий другой человек, Платон хочет, чтобы его окружали личностные силы, заботящиеся о его жизни и судьбе. Весьма характерно, что основной атрибут платоновского бога заключается в его провиденциальной роли по отношению к человеку[[1133] – Платон. Законы, X, 888. Ср. там же., X, 899–907. Вывод из этого текста таков: «Бытие богов, их промысл и полнейшая их неумолимость в отношении несправедливого» (там же. X, 907).]. Благодаря дружественному присутствию своих божеств Платон не чувствует себя одиноким в хаотической пустыне бездушных вещей. «Все полно богов», – недвусмысленно повторяет Платон вслед за Фалесом, однако никогда не думает о своих божественных покровителях слишком возвышенно. «Ты полностью принижаешь наш человеческий род, чужеземец!», – говорит Мегилл в VII книге «Законов»; а Афинянин отвечает: «Не удивляйся, Мегилл, прости меня! Я взирал на бога и под этим впечатлением сказал сейчас свои слова»[[1134] – Там же. VII, 804.]. Такое описание религиозной позиции Платона не только проясняет некоторые аспекты его учения, но и дает нам возможность осмыслить философское понятие бога в момент его возникновения. Платон, который, по-видимому, открыл Идеи как философский принцип истолкования, богов не изобретал. В его учении они появляются как наследие греческой мифологии и именно поэтому играют такую большую роль в платоновских мифах. Философ снова и снова напоминает нам о том, что людская вера в существование богов весьма древнего происхождения и потому заслуживает почтения. Однако эта открыто унаследованная вера допускает некоторое рациональное оправдание, и то, каким образом Платон это делает, наводит на серьезные раздумья. Всякий раз, когда мы видим живую и

Бог и философия. Жильсон Этьен filosoff.org
самодвижущуюся вещь, оживленную изнутри спонтанной силой действия, мы можем быть уверены в том, что она имеет душу, а поскольку каждая душа есть бог, он обитает в каждой живой вещи. Таковы, например, солнце и другие звезды, вечное вращение которых свидетельствует о том, что в них присутствует некое божество. Иными словами, для Платона душа является настоящим образцом, в соответствии с которым человек формирует свое понятие бога. Если бы не было души, как можно было бы объяснить спонтанное движение человеческого тела? Но, добавляет Платон, как объяснить спонтанное движение звезд, не привнося в каждую из них некий вид души? Если вы это делаете, вам тут же надо признать, что в каждой звезде обитает бог[[1135] – Там же. X, 899. Ср. XII, 966-967. О критике легендарной мифологии Гомера и Гесиода см.: «Государство», II, 377-378.].

В своей манере, притязавшей на объективность и ориентированной на реальную данность, Аристотель извлекает из Платонова доказательства урок, касающийся происхождения нашего философского понятия бога. Согласно Аристотелю, люди выводят его из двух источников: своей души и движения звезд[[1136] – Аристотель, «фрагмент 12», в *Aristotelis Opera* (Berlin, 1870), V, 1475-1476. В снах и прорицаниях душа, по-видимому, ведет себя так, как будто она является богом; что же касается звезд, то их упорядоченное движение наводит на мысль о существовании причин этого движения и порядка. Каждая из этих причин есть бог.]. Если мы вспомним о богах Гомера, сразу же станет очевидно, что Аристотель прав.

В истории естественной теологии метафизика Аристотеля стала эпохальным событием – благодаря тому, что в ней долго напрашивавшаяся связь между философским первоначалом и понятием бога, в конце концов, стала свершившимся фактом. Перводвигатель аристотелевского универсума в то же время является его верховным богом. Совершить собственное богостановление для философского первоначала и верховной причины мира значило добиться весьма многого, однако что касается всего семейства греческих богов, то для них точно так же превратиться во множество философских начал представляло собой крайне опасное приключение. Древним олимпийцам пришлось сойти со сцены, но это было не столько утратой, сколько приобретением, причем не только для философии, но даже для религии. Реальная же опасность, которая по-прежнему грозила богоутратой, заключалась в том, что они, олимпийцы, стали терять саму свою божественность.

Мир Аристотеля наличествует как нечто, что всегда было и будет. Этот мир вечно необходим и необходимо вечен. Таким образом, наша проблема заключается не в том, чтобы узнать, как он появился, а в том, чтобы понять, что в нем происходит и, следовательно, что он из себя представляет. На вершине аристотелевского универсума – не Идея, а самосуший и вечный Акт мышления. Назовем его Мыслью: божественной Мыслью, мыслящей самое себя. Ниже находятся концентрические небесные сферы, каждая из которых вечно движима самобытным Разумом, который сам представляет собой самобытного бога. Через вечное движение этих сфер вечно происходят возникновение и гибель, т. е. рождение и смерть всех земных вещей. Очевидно, что в таком учении теологическое истолкование мира едино с его философским и научным истолкованием[[1137] – О самомыслящей Мысли Аристотеля см.: «Метафизика», Кн. XI, гл. VII и IX.]. Единственный вопрос заключается в следующем: может ли у нас еще быть религия? Чистый Акт самомыслящей Мысли вечно мыслит о себе самой и никогда – о нас. Верховный бог Аристотеля не создавал мира, в котором мы живем, он даже не знает его как нечто отличное от самого себя и, следовательно, не может заботиться ни о ком из существ и ни о какой вещи, в нем пребывающих. Верно, что каждый человек наделен самобытной душой, однако эта душа больше не является бессмертной богоподобной душой Платона; будучи физической формой материального брэнного тела, человеческая душа вместе с ним обречена на гибель. Быть может, нам и надо любить Аристотелева бога, однако какая в этом польза, если сам он нас не любит? Время от времени какой-то горстке мудрецов на какой-то миг удается возвыситься до вечного блаженства богосозерцания, но даже если философы издали и усматривают высшую истину, их блаженство скоротечно, а их самих немного. Настоящие мудрецы не играют в богоуподобление: вместо этого они стремятся достичь практической мудрости в нравственной и политической жизни. Бог пребывает у себя на небесах, а люди сами должны позаботиться об этом мире. С приходом Аристотеля греки, бесспорно, обрели рациональную теологию, но утратили свою религию. Едва – с помощью философов – освободившись от заботы о земном, греческие боги как будто раз и навсегда отказываются от своего прежнего интереса к человеку и его судьбе. Народные боги греческой мифологии непрерывно осуществляли свои религиозные функции, но у рационализированных

богов философии таких функций больше нет. В учении Эпикура, например, боги представляют собой множество вечно пребывающих материальных существований, совершенное блаженство которых приводит к тому, что им просто никогда не надо беспокоиться о чем-нибудь еще и особенно о людях[[1138] – Относительно отголосков Аристотеля в понятии богов у Эпикура см. превосходное исследование Фестюжера, *op. cit.*, p. 63.]. Что касается великих стоиков, то у них почти в каждой главе встречаешь имя бога, однако их бог – просто огонь, материальная стихия, из которой сотворена эта вселенная. Благодаря ей мир сохраняет свое единство; всепроникающая гармония, или симпатия, связывает воедино его части, и каждый из нас пребывает в нем как одна из многих его частей: «Потому что все соподчинено и упорядочено в едином миропорядке. Ибо мир во всем един, и бог во всем един, и естество едино, и один закон – общий разум всех разумных существ, и одна истина»[[1139] – Марк Аврелий Антонин. *Размышления*. СПб., 1993. С. 36. Ср. Кн. VII, 9 и Кн. IV, 23.]. Поскольку мы пребываем в мире, как во граде Зевса, любить его – значит для нас самое мудрое, чему мы можем следовать. Нравится нам это или нет, однако придется признать неизбежность его законов. «Причинность – мощный поток, все увлекает», – говорит Марк Аврелий[[1140] – Там же. Кн. IX, 29. С. 52.]. И снова: «Природа целого устремилась к миропорядку. И теперь, что ни происходит, либо происходит последственно, либо лишено всякого смысла даже и самое главное, к чему собственно устремляется всемирное ведущее. Вспомни это, и много тише будет у тебя на душе»[[1141] – Там же. Кн. VII, 75. С. 42.].

О Марке Аврелии говорят, что у него не было бога, которого он заслуживал. Однако правильнее, наверное, было бы сказать, что у него вообще не было никакого бога. Его благочестие по отношению к нему – всего лишь мудрое смирение перед тем, что он постигает как неизбежное. «Недалеко забвение: у тебя – обо всем и у всего – о тебе!»[[1142] – Там же. Кн. VII, 21. С. 37. Даже у Марка Аврелия боги все еще присутствуют как дружеские силы, которые заботятся о людях и делают все возможное, чтобы защитить их от зла (см., например, кн. II, П.); однако боги Марка Аврелия не играют в его учении почти никакой роли; их добрая воля даже не вдохновляет его никаким радостным чувством, оставляя одно лишь почти безнадежное смирение.]. Эти слова великого стоика – последние слова греческой мудрости, и они ясно свидетельствуют о том, что греки не смогли дать всеобъемлющего философского объяснения мира, не утратив при этом своей религии. В свете всего сказанного легко установить причину такой несостоятельности. Греческое философское истолкование мира представляет собой объяснение природных сущностей с помощью того, чем является некая определенная природа, иными словами, греки постоянно пытались объяснить природу всех вещей с помощью одного или нескольких начал, которые сами воспринимались как вещи. Человека можно призвать к поклонению любому живому существу, начиная от совсем выдуманного, наподобие Зевса, и кончая совершенно смехотворным, каким, например, был золотой телец. Важно только, чтобы это был некто или нечто, в котором по ошибке можно было усмотреть некое живое существо, и тогда они рано или поздно станут ему поклоняться. Единственное, чего человек, вероятно, не может заставить себя сделать, – поклоняться вещи. Когда греческая философия пришла к своему завершению, для развития в области естественной теологии был крайне необходим прогресс в сфере метафизики. Такому философскому развитию суждено было совершиться уже в IV в. н.э., однако весьма любопытно, что метафизике предстояло это сделать под влиянием религии.

Глава II Бог и христианская философия

В то время как греческие философы задавались мыслью о том, какое место отвести своим богам в умопостигаемом мире философии, евреи уже обрели Бога, который должен был дать философии ответ на поставленный ею вопрос. Речь шла не о Боге, возникшем в воображении поэтов или открытом каким-нибудь мыслителем как последний ответ на его метафизические проблемы, но о Боге, который Сам явил Себя евреям, назвал им Своё имя и объяснил Свою природу, по крайней мере, настолько, насколько ее мог уразуметь человек.

Первой особенностью еврейского Бога стало Его единство: «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть» (Втор 6:4)[[1143] – Втор 6:4.]. Невозможно короче или проще выразить столь радикальную перемену. Произнося эти слова, Моисей не формулировал никакого метафизического начала, которое затем требовало бы рационального оправдания. Он просто говорил как

Бог и философия. Жильсон Этьен filosoff.org
богодухновенный пророк, определявший для блага евреев то, что отныне должно было стать единственным предметом их поклонения. Однако, будучи принципиально религиозным по своему содержанию, это речение хранило в себе начало важной философской революции, по меньшей мере, в том смысле, что, если бы любой философ в любое время, размышляя о первоначале или причине мира, был вынужден признать в еврейском Боге Бога истинного, ему бы с необходимостью пришлось отождествить с этим Богом свою философскую первопричину. Иными словами, если для греческого философа трудность заключалась в том, чтобы сообразовать множество богов с реальностью, которую он осмыслял как единую, для любого приверженца еврейского Бога сразу было ясно, что какой бы ни представлялась природа реальности, ее религиозное начало с необходимостью должно было совпадать с началом философским. Поскольку каждое из них само по себе является единым, они с необходимостью представляют собой одно и то же и дают человеку одно объяснение мира.

Когда Моисей возвестил евреям о существовании этого единого истинного Бога, у них ни разу не возникло мысли, что их Господь может быть какой-то вещью. Очевидно, что Он был для них некоей личностью. Кроме того, поскольку Он был богом евреев, они уже знали Его, знали как Господа Бога их отцов, Бога Авраама, Бога Исаака и Бога Иакова. Снова и снова их Бог давал им знать, что он заботится о Своем народе; их отношения с ним всегда были личностными, т. е. отношениями между личностями и Личностью; единственное, что они еще хотели о Нем узнать, – Его имя. По сути дела, Моисей сам не знал имени единого Бога, но знал, что евреи спросят его об этом, и вместо того, чтобы вдаваться в глубокие метафизические размышления, он избрал кратчайший и вполне религиозный путь. Моисей просто спросил Бога о Его имени: «И сказал Моисей Богу: вот, я прииду к сынам Израилевым и скажу им: "Бог отцов ваших послал меня к вам". А они скажут мне: "как Ему имя?" что сказать мне им? Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий (Иегова). И сказал: так скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам (Исх 3:13–14) [[1144] – Исх 3:13-14.]. В результате возникло повсюду известное имя иудейского Бога – Иегова, потому что оно означает «тот, кто есть» («Сущий»).

Здесь историки философии вновь сталкиваются с неприятным для них фактом, а именно с нефилософским высказыванием, которое с тех пор стало эпохальным в истории философии. Еврейский гений не был философским – он был религиозным. Подобно тому как греки – наши учителя в философии, евреи – учителя в религии. До тех пор пока они хранили свое религиозное откровение для себя, с философией ничего не происходило, однако благодаря проповеди Евангелия Бог евреев перестал быть частным богом избранного народа и стал богом всечеловеческим. Отныне любой, кто стал христианином и хоть сколько-нибудь был знаком с греческой философией, с необходимостью понимал все метафизическое значение своей новой религиозной веры. Его философскому первоначально надлежало обрести единство с первоначалом религиозным и, поскольку именем его Бога было «я есмь», любой христианский философ был вынужден полагать «я есмь» в качестве первоначала и верховной причины всех вещей, даже в философии. Используя нашу современную терминологию, можно сказать, что христианская философия по-своему «экзистенциальна».

Этот момент был столь важным, что даже самые ранние христианские мыслители не могли его не заметить. Когда первые образованные греки приняли христианство, олимпийские боги Гомера благодаря непрестанной критике философов уже лишились веры, превратившись в простые мифические образы. Однако те же самые философы не в меньшей степени дискредитировали и самих себя, явив миру зрелище своих нескончаемых противоречий. Даже самые величайшие среди них в своих самых глубоких прозрениях так и не смогли правильно определить, в чем им в конце концов надо усматривать верховную причину всех вещей. Платон, например, ясно видел, что последнее философское объяснение всего, что есть, в конечном счете должно связываться не с теми элементами реальности, которые постоянно порождаются и поэтому никогда реально не существуют, а с чем-то таким, что, не претерпевая никакого рождения, в силу этого подлинно есть или существует. Итак, как подметил в III в. н.э. неизвестный автор трактата «Об увещании к грекам», сказанное Платоном почти в точности повторяет то, что говорят сами христиане «с одной лишь разницей в употреблении артикля. Ибо Моисей сказал "Сущий", а Платон – "сущее", и совершенно верно, что оба выражения, по-видимому, соотносятся с существованием Бога» [[1145] – Св. Иустин, философ и мученик. Увещание к эллинам // Творения. М., 1995. С. 426: «Спрашиваю, эллины, тех, кто может разуместь: не одно ли то же в словах Моисея и Платона, с разницею только в члене? Моисей сказал: Сый (ο ον), а Платон: сущее (το ον). То и другое

Бог и философия. Жильсон Этьен filosoff.org
выражение, очевидно, приличествует Богу всегда-сущему». Ср. Gilson E. *L'Esprit de la philosophie medievale* (Paris, J.Vrin, 1932), I, 227, n. 7.]. Если Бог есть «Сущий», то Он также и «сущее», потому что быть кем-то значит также быть чем-то. Однако обратное неверно, так как быть кем-то значит гораздо больше, чем быть чем-то.

Мы находимся на линии разграничения между греческой и христианской мыслью, т. е. между греческой философией и философией христианской. Как таковое, христианство не представляло собой философии. Это было принципиально религиозное учение о спасении людей через Христа. Христианская философия возникла на стыке греческой философии и иудеохристианского религиозного откровения: греческая философия дала методик и инструментарий для рационального объяснения мира, а иудеохристианское откровение – религиозную веру, имевшую безмерное философское значение. Ключом ко всей истории христианской философии, а также к истории самой современной философии, в той мере, в какой эта философия несет на себе печать христианской мысли, является, наверное, как раз тот факт, что начиная со II в. н.э. человек стал использовать греческий философский инструментарий для того, чтобы выразить идеи, которые никогда не приходили в голову никакому греческому философу.

Эта задача ни в коей мере не была легкой. Греки ни разу не продвинулись дальше естественной теологии Платона и Аристотеля, однако не по причине своей интеллектуальной немощи, а, напротив, в силу того, что в своих исследованиях Платон и Аристотель ушли так далеко, как это возможно в пределах одного лишь разума. Утвердив в качестве верховной причины всего, что есть, Того, Кто есть и о Ком сказать самое лучшее – значит сказать, что «Он есть», христианское откровение определило существование как глубочайший пласт реальности, а также как верховный атрибут Божества. В результате, насколько это касалось самого мира, возникла совершенно новая философская проблема самого Его существования, еще более глубокая, формулировавшаяся следующим образом: что значит существовать? По справедливому замечанию профессора Дж.Б. Мюллера-Тима там, где грек просто спрашивает, что такое природа, христианин спрашивает, что есть бытие[[1146] – Müller-Thym J.V. *On the University of Being in Meister Eckhart of Hochheim* (New York, Sheed and Ward, 1939), p. 2.].

Первая эпохальная встреча греческой философской спекуляции и христианской религиозной веры произошла тогда, когда молодой Августин, уже принявший христианство, начал читать труды некоторых неоплатоников и особенно «Эннеад» Плотина[[1147] – Хорошее введение ко многим истолкованиям этого исторического факта дает Шарль Буайе, см.: Boyer, Charles S.J., *La Formation de saint Augustin* (Paris, Beauchesne, 1920). Совершенно противоположной точки зрения придерживается П.Альфарики: Alfarić P. *L'Evolution intellectuelle de saint Augustin* (Paris, Nourry, 1918). Сама природа этой проблемы влечет за собой выдвижение психологических гипотез, которые с исторической точки зрения нельзя ни доказать, ни опровергнуть. Я лично убежден, что воззрения, которых придерживается по этому вопросу Шарль Буайе, весьма и весьма основательны, но никто не должен соглашаться с ними до тех пор, пока тщательно не проанализирует доводы, которые Альфарики приводит в поддержку своей собственной интерпретации.]. Августин нашел там не чистую философию Платона, а оригинальный синтез учений Платона, Аристотеля и стоиков. Кроме того, даже заимствуя из Платона, Плотин отождествил Идею Блага, описанную в «Государстве», с другим непрым для понимания началом, а именно с Единым, которое позднее появляется в Платоновом «Пармениде». Складывается впечатление, что сам вывод этого диалога стал для Плотина краеугольным камнем его собственной метафизической системы: «Не правильно ли будет сказать в общем: если единое не существует, то ничего не существует? Совершенно правильно». И на самом деле, если Единое есть то, без чего не может существовать ничто другое, существование всего мира с необходимостью должно зависеть от некоего вечно существующего Единства.

Попытаемся вместе с Платином представить то первоначало, которое мы назовем Единым. Строго говоря, оно неизменно, потому что его нельзя описать. Любая попытка выразить его с неизбежностью превращается в суждение, а поскольку суждение состоит из отдельных терминов, мы не можем сказать, что есть Единое, не превратив его Единство в некий вид множественности, иначе говоря, не разрушив его. Итак, скажем, что оно есть Единое, причем не число, которое может войти в состав других чисел, и не синтез этих чисел, а самосущее единство, из которого возникает всякая множественность, ни в

малейшей степени не нарушая его абсолютной простоты. Из творческой силы Единого рождается второе начало, подчиненное первому, однако, подобно ему, существующее вечно и вслед за ним представляющее собой причину всего последующего. Это Ум. В отличие от Единого Ум есть самосущее знание всего умопостигаемого. Поскольку сам он представляет собой познающий субъект и познаваемый объект, он пребывает в максимальном приближении к Единому, однако, претерпевая дуализм субъекта и объекта, присущий всякому знанию, он не есть Единое и, следовательно, занимает подчиненную позицию по отношению к тому.

Среди атрибутов Ума два имеют особое значение для правильного понимания нашей исторической проблемы. Осмысленный как вечно существующее познание всего умопостигаемого, Ум Плотина по определению является вместилищем всех Идей. Они присутствуют в нем в виде множественного умопостигаемого единства; они вечно причастны творческой силе, которой он сам обязан творческой силе Единого; одним словом, Ум исполнен всей той множественности индивидуальных и определенных сущих, которые вечно из него истекают. В этом смысле он есть бог и отец всех прочих богов.

Вторая особенность Ума, постичь которую гораздо труднее, чем предыдущую, является, наверное, еще более важной. Когда мы можем сказать о чем-нибудь: оно есть? Как только, через акт его осмысления, мы постигаем его как нечто отличное от чего-то другого. Иными словами, до тех пор пока ничто не является действительно постигнутым, ничего нет, а это равнозначно тому, чтобы сказать, что бытие впервые появляется в этом Уме, благодаря этому Уму и с помощью этого Ума, который представляет собой второе начало в философии Плотина. В его универсуме наличествуют две верховные причины: на вершине находится Единое платоновского «Парменида», а сразу под ним – его порождение: самомыслящая Мысль Аристотеля, которую Плотин называет Нусом, или Умом, и которую воспринимает в виде вместилища Платоновых Идей. Такими были основные слагаемые проблемы, которую Августин дерзновенно попытался разрешить: как выразить христианского Бога в терминах, заимствованных из философии Плотина?

Если мы посмотрим на эту проблему как историки и рассмотрим динамику ее существования на протяжении пятнадцати веков, нам сразу же захочется сказать, что такая проблема удовлетворительному решению не подлежит. Быть может, так оно и есть. Однако надо помнить, что творения человеческого ума не подвластны аналитическим законам, которые главенствуют над их историческими разъяснениями. То, что нам кажется проблемой, исполненной невероятных трудностей, Августин никогда не воспринимал как проблему; единственное, о чем он всегда знал, – так это о ее решении.

Поколение за поколением историки не перестают размышлять об этом чрезвычайном и в каком-то смысле необъяснимом явлении. Молодой христианский неопит впервые в своей жизни открывает «Эннеады» Плотина, и то, что он в них усматривает, тотчас становится для него самим христианским Богом со всеми Его основными атрибутами. Что такое Единое, как не Бог-Отец, первое Лицо христианской Троицы? И что такое Нус, или Ум, как не второе Ее Лицо, т. е. Слово, как раз такое, каким оно появляется в начале Евангелия от Иоанна? «Я прочитал там не в тех же, правда, словах, но то же самое со множеством разнообразных доказательств, убеждающих в том же самом, а именно: "Вначале было Слово и Слово было у Бога и Слово было Бог. Оно было вначале у Бога. Все через Него начало быть и без него ничто не начало быть, что начало быть"» [[1148] – Блаженный Августин. Исповедь. М., 1992. Кн. VII, гл. ix, 13. С. 184.]. Одним словом, как только Августин прочитал «Эннеады», он нашел там три принципиально христианских понятия Бога-Отца, Бога-Слова и творения.

То, что Августин нашел их там, – факт бесспорный, но едва ли менее бесспорно и то, что их там не было. Для того, чтобы сразу определить основную причину, по которой их там, по всей вероятности, не могло и быть, скажем, что мир Плотина и мир христианства совершенно несопоставимы; ничто из первого нельзя сопоставить ни с чем из второго по той основной причине, что их метафизическая структура принципиально различна. Плотин жил в III в. н.э., однако его философская мысль оставалась совершенно чуждой христианству. Его мир – это мир греческой философии, состоящий из природ, действия которых строго детерминированы их сущностями. Даже Единое Плотина, которое нам так и хочется обозначить местоимением «Он», существует и действует как «Оно». Если мы сравним его со всем остальным, то увидим, что Единое, или Благо, абсолютно свободно, потому что все остальное в своем

Бог и философия. Жильсон Этьен filosoff.org
существовании зависит от него, в то время как оно само, будучи первоначалом, не зависит ни от чего. Однако взятое в себе самом, Единое строго детерминировано своей собственной природой; оно не только есть то, чем должно быть: оно даже действует так, как должно действовать сообразно тому, чем оно с необходимостью является. В результате складывается типично греческая картина Платинова универсума как естественного, вечного и необходимого порождения всех вещей Единым. Все вечно истекает из него как сияние, о котором оно само даже не знает, так как находится превыше мысли, превыше бытия, а также двойственности того и другого. По словам самого Платина, «тому же началу, которое есть непроисшедшее и не имеет ничего ни прежде, ни выше себя, которое извечно есть то, что есть, какая причина или надобность мыслить?» [[1149] – Плотин. Эннеады. – Избранные трактаты. В 2-х томах. М., 1994. Т. 2. VI, 7. 37. С. 88.]

На вопрос Платина наш ответ таков: совершенно никакой, однако сразу же добавим, что одного этого вполне достаточно, чтобы понять, почему бог Платина не может быть христианским Богом, а мир Платина – христианским миром. Универсум Платина типично греческий в том смысле, что в нем Бог не является ни верховной реальностью, ни основным началом умопостигаемости. Отсюда вытекает метафизически важное следствие, согласно которому разделительная линия между первопричиной и всем остальным не совпадает в философии Единого и философии бытия. Поскольку ничто не может породить самое себя, все, что порождается Единым, должно быть отличным от него и, следовательно, по необходимости должно быть множественным. Это верно даже по отношению к Уму, который является высочайшим богом Платина. Таким образом, разделительная линия Платина отсекает Единое, являющееся единственным нерожденным началом от всей рожденной множественности, т. е. от всего остального. Во всем остальном находится Ум, являющийся первым богом, за ним следует верховная душа, второй бог, а затем все прочие боги, включая человеческие души. Иными словами, несмотря на то, что существует радикальное природное различие между Единым, или Благом, и всем тем, что, не будучи Единым, является множественным, существует лишь иерархическое различие между всем тем, что, не являясь Единым, тем не менее есть, или существует. Мы сами относимся к тому же метафизическому разряду, к которому относятся Ум и верховная Душа; так же, как и они, мы – боги, так же, как и они, мы рождены из Единого, и соответственно нашей степени множественности мы занимаем по отношению к ним подчиненное положение, так же, как они сами подчинены Единому.

Не так, однако, обстоят дела в христианской метафизике бытия, где верховным началом является Бог, истинное имя Которого – «Тот, Кто есть». Чистый Акт существования, взятый как таковой и без какого-либо ограничения, с необходимостью есть все то, чем он может быть. Мы даже не можем сказать, что такой Бог обладает знанием, любовью или чем-нибудь еще; Он сам по себе есть все это, по той самой причине, что, если бы Он не был всем тем, чем может быть, Он мог бы именоваться «Тем, Кто есть» лишь с определенной оговоркой. Если, согласно христианской вере, такой Бог нечто рождает в силу Своей бесконечной творческой мощи, Он должен породить кого-то еще, т. е. другую личность, а не что-то еще, т. е. другого Бога. В противном случае можно было бы говорить о двух абсолютных актах существования, каждый из которого включает в себя всю тотальность бытия, что само по себе абсурдно. Если, с другой стороны, такой Бог действительно есть, или существует, Он настолько самодостаточен, что нет никакой необходимости для существования чего-нибудь еще. К Нему ничего нельзя прибавить, от Него ничего нельзя убавить, и ничто не может быть причастно Его бытию, не становясь тотчас Им Самим; «Тот, Кто есть» может вечно наслаждаться полнотой Своего совершенства и Своего блаженства, не испытывая необходимости даровать существование кому-нибудь или чему-нибудь еще.

Однако несомненно, что существует нечто, не являющееся Богом. Человек, например, не представляет собой такого вечного акта абсолютного существования. Поэтому есть некоторые существа, радикально отличающиеся от Бога по меньшей мере тем, что они могли бы не существовать и по-прежнему в определенное время могут перестать существовать. Быть или существовать таким образом вовсе не означает быть или существовать так, как бытийствует или существует сам Бог. Следовательно, речь идет не о том, чтобы быть низшим по значению богом, и скорее, она не о том, чтобы быть богом вообще. Наличие таких конечных и случайных существ можно объяснить только тем, что «Тот, Кто есть» свободно даровал им существование, однако не в качестве частиц, причастных Его собственному существованию, которое, будучи абсолютным и всецелым, является также самобытным, а в качестве конечного и

частичного уподобления тому, чем Он сам вечно является в силу своей природы. Акт, с помощью которого «Тот, Кто есть» заставляет существовать нечто, само по себе несуществующее, в христианской философии называется «творением». Отсюда следует, что, если все, порождаемое христианским Богом, должно с необходимостью быть причастным Его единству, все, что этому единству не причастно, должно с необходимостью быть не порожденным, а сотворенным.

Таков, по сути дела, христианский мир св. Августина. С одной стороны – Бог, Единый в Троице самобытной и самосущей субстанции; с другой стороны – все то, что, обладая лишь воспринятым существованием, Богом не является. В отличие от платоновской линии разделения, которая, как мы видим, пролегает между Единым и всем тем, что им порождено, разграничительная линия христианства проходит между Богом, включая рожденное Им Слово, и всем тем, что Богом сотворено. Будучи одной из Божьих тварей, человек тем самым обнаруживает, что он исключен из божественного порядка. Между «Тем, Кто есть» («Сущим») и нами пролегает бескрайняя пропасть, отъединяющая полную самодостаточность Его собственного существования от существования нашего, лишённого внутренней необходимости. Ничто не может преодолеть эту пропасть, кроме свободного акта одной лишь божественной воли. Вот почему со времен св. Августина и до наших дней человеческий разум пытается совладать с ужасно трудной задачей – дотянуться до трансцендентного Бога, чистый акт существования которого радикально отличается от нашего собственного заимствованного существования. Каким образом человек, который сам по себе не существует, живя с мире вещей, которые тоже не могут существовать сами по себе, с помощью одного лишь разума достигает «Того, Кто есть»? Такова – для христианина – фундаментальная проблема естественной теологии.

Стремясь ее разрешить, Августин располагал лишь философским методом Платона в редакции Плотина. Здесь снова философское рвение христианского неопита увлекло его за пределы исходных данных проблемы прямо к ее решению. Истолковывая учение Платона о воспоминании, Плотин описал диалектику как стремление человеческой души освободиться от всех материальных образов, чтобы в свете Разума, являющегося верховным богом, возвыситься до созерцания умопостигаемых Идей. Разве не об этом – если не в смысле философского утверждения, то, по меньшей мере, в порядке недвусмысленного предположения – говорил сам святой Иоанн в 1-й главе своего Евангелия? Едва возникнув в сознании Августина, Плотин и святой Иоанн тотчас же обрели между собой определенную связь. Привнося Евангелие в Плотиновы «Эннеады», он обнаружил там, что, хотя душа человека «свидетельствует о свете», она сама не есть этот свет, «но Слово Божие, будучи Богом, есть Свет истинный, который просвещает всякого человека, приходящего в мир»[[1150] – Ин. 1:7–9. Ср.: Августин. *Op. cit.*, кн. VII, гл. ix, 13. С. 184. Текст св. Иоанна имеет прямое отношение к проблеме спасения человека через Христа.]. Почему бы человеку не использовать это постоянное присутствие божественного света в своей душе как всегда открытый путь к христианскому Богу?

Именно это и сделал Августин или, по крайней мере, пытался сделать, потому что задача оказалась гораздо труднее, чем он думал. Наследуя философский мир Платона, Августин унаследовал и его учение о человеке. Согласно Платону, человек не представляет собой субстанционального единства тела и души, он прежде всего душа. Поэтому, вместо того, чтобы сказать, что человек имеет душу, мы должны сказать, что он есть какая-то конкретная душа, т. е. разумная, умопостигаемая и вечно живущая субстанция, которая, несмотря на то, что теперь ей пришлось соединиться с телом, всегда существовала до него и в конечном счете призвана к тому, чтобы его пережить. По словам самого Платона, человек – это душа, использующая тело[[1151] – Платон. *Алкивиад* 129e– 130c: «А что иное пользуется телом, как не душа?»; *Saint Augustin. De moribus ecclesiae*, bk.I, chap. XXVII, p. 52; *Patrologia Latina*, Vol. XXXII, col. 1332. Ср.: *Gilson E. Introduction a l'etude de saint Augustin* (Paris, J.Vrin, 1929), p. 55.], но он является своим телом не более, чем работник – орудиями, которые он использует, а каждый из нас – одеждой, которую носит.

Принимая такое определение человека, Августин поставил себя в крайне неловкую философскую позицию. В учении Платона и тем более в учении Плотина быть чисто умопостигаемой, живой и бессмертной субстанцией значило быть богом. Таким образом, человеческие души – это множество богов. Когда человек предается философствованию и, забывая о своем теле, сосредоточивает ум на умозрительной истине, он ведет себя просто как бог, вспомнивший о своей божественной природе. Таким образом, для каждого из нас правильно

философствовать означает становиться богом, каковым каждый из нас в действительности и является. Да, все мы – лишь обособленные интеллигенции, излучаемые верховным Умом, а следовательно – Единым. По этой самой причине, просто существуя благодаря Единому и в нем, мы также познаем и созерцаем благодаря свету и в свете верховного Ума, вечно истекающего из Единого. Из всего сказанного, однако, следует, что мы суть множество богов, меньших по своему значению, но терпеливо пролагающих обратный путь в сообщество своих божественных собратьев. В понимании Платона и Плотина диалектика – это всего лишь метод, который дает человеку возможность, постепенно вознося его до полного осознания своей божественности, достичь некоего философского спасения. Бог, в конце концов, может себя забыть, однако Он, по-видимому, не может ощущать потребности в собственном спасении[[1152] – По этой проблеме см. чрезвычайно важные исследования Марселя де Корта: *Corte 924; . de. Aristote et Plotin (Paris, Desclee de Brouwer, 1935), chap.iii, «La Purification de Plotin», p. 229-290; chap, vi, «La Dialectique de Plotin», p. 229- 290. Оба эссе, по-видимому, представляют собой самые глубокие из существующих введений в метод и дух Платинова учения.].*

Именно в этом и заключается основная причина, по которой св. Августину оказалось так трудно достичь христианского Бога с помощью методов, заимствованных у Платона и Плотина. Так же как и для них, для него все нематериальное, умопостигаемое и истинное уже само по себе божественно. Однако, если в философии Платона человек естественным образом наделяется правом обладать истиной, как божество – правом обладать божественными вещами, в христианской философии он больше не получает такой возможности, где, говоря метафизически[[1153] – Позволю себе обратить внимание на слова «метафизически говоря», дабы пояснить существенное различие между сферой метафизики и религии. Будучи христианином, каждый человек может «обожиться» благодатью, ибо благодать представляет собой причастие Божьей жизни. Осмысляемая таким образом, благодать сама по себе сверхъестественна. Таков и весь порядок принятия Святых Тайн, как недвусмысленно явствует из хорошо известной молитвы чинопоследования литургии, которую я осмелюсь привести полностью, так как она показывает это предельно ясно: «Боже, творением человеческого естества чудным образом возвеличивший его и еще более чудным преобразивший; благодаря таинству этой Воды и Вина мы соделываемся причастниками Его божественного естества, – Того, кто благоволил соделаться причастником нашего естества человеческого – Иисуса Христа, Господа нашего, Сына Твоего, с Тобю сопребывающего и соцарствующего, в единстве Святого Духа, Бога, мира нескончаемого». Человек Платона совсем не испытывал необходимости стать причастником Божества, ибо сам являлся богом; отсюда у Августина возникает необходимость совлечь с этого человека все, что его обожествляло, а именно способность познавать истину. Позднее мы увидим, что Фома Аквинат столкнулся с противоположной трудностью – превратить в высшей степени естественного человека, каковым тот предстает у Аристотеля, в существо, склонное к обожению.], он никоим образом не принадлежит божественному порядку. Отсюда следует важный вывод, согласно которому человек с неизбежностью должен был предстать перед Августином как создание, наделенное чем-то самим по себе божественным. Если истина божественна, а в то же время человек не является богом, тогда он не должен обладать и истиной. Однако на самом деле он ею обладает, и, следовательно, для Августина единственно возможный способ объяснить парадоксальное присутствие умопостигаемой истины, которая по своей природе божественна, в человеке, который не есть бог, заключался в том, чтобы воспринять человека как совершающего свое познание в неизменном свете самосущей и в высшей степени умопостигаемой истины, т. е. в свете Бога.

Снова и снова в самых разнообразных формах Августин предпринимает одно и то же доказательство существования Бога как единственно возможной причины присутствия истины в уме человека. Его Бог – это умопостигаемое солнце, свет которого озаряет человеческий разум и дает ему возможность познать истину; это сокровенный учитель, наставляющий человека изнутри; Его вечные и непреложные идеи суть высшие правила, подчиняющие наш разум необходимости божественной истины. В качестве доказательства приводимые Августином доводы весьма действенны. Если допустить, что истина сама по себе сверхчеловечна и божественна, то уже тот факт, что человек ее познает, убедительно доказывает существование Бога. Однако почему мы должны вслед за Августином признавать, что истина есть нечто большее, чем объект человеческого познания? Единственная причина, по которой он сам так думал, была довольно случайной. Августин, по-видимому, рассуждал так: Платон и Плотин считают человека богом, потому что человек обладает истиной; человек же ни в коей мере богом не является и, следовательно, истиной обладать не может. Как

Бог и философия. Жильсон Этьен filosoff.org
таковой, данный аргумент совершенно правилен, и он был бы даже совершенно убедительным, если бы можно было сказать, что истина слишком возвышенна, чтобы рассматривать ее как достижимую естественным образом.

Произошедшее с Августином вполне понятно. Непревзойденный выразитель христианской мудрости, он никогда свою теологию не делал предметом философии. Бог Августина – это истинный христианский Бог, о чистом Акте существования которого можно лишь сказать, что Он есть; однако, пытаясь описать существование философским языком, Августин тотчас возвращается к характерному для греков отождествлению бытия с понятиями нематериальности, умопостигаемости, неизменности и единства. Все перечисленное божественно, и поскольку истина такова, она тоже божественна. Будучи нематериальной, умопостигаемой и неизменной, истина относится к тому, что подлинно есть или существует. Следовательно, она принадлежит Богу. Равным образом, Бог Августина – это истинный Творец всех вещей, однако когда речь заходит об определении творения, Августин естественным образом осмысляет его в соответствии с его собственным пониманием бытия. Творить – значит давать бытие, и поскольку быть – значит быть умопостигаемым и единым, Августин понимает творение как божественный дар такого существования, которое заключается в ритмах, числах, форме, красоте, порядке и единстве[[1154] – Относительно метафизических составляющих конкретного существования см.: Chapman E. *Saint Augustine's Philosophy of Beauty* (New York, Sheed and Ward, 1939), chap, ii, p. 13-44. На платоновский характер Августинова понятия творения обращает внимание и, быть может, несколько чрезмерно, А.Гардейль: Gardeil A. *La Structure mystique de l'ame* (Paris, Gabalda, 1929), Appendix II, vol. ii, 319-320. Перечитав свою критику интерпретации Гардейля (в *Introduction a l'etude de saint Augustin*, p. 258, n.8), я пришел к выводу, что то, что Гардейль имел в виду, когда писал эти страницы, в основном верно, но и я не совсем ошибался. Августин ясно представлял, что значит творить, но ему так и не удалось прийти к совершенно экзистенциальному понятию бытия.]. Как все христиане, но в отличие от греков, Августин имеет довольно ясное представление о том, что значит творить нечто из ничего. Это значит наделять его бытием. Однако греческое у Августина сохраняется в самом его представлении о том, что значит быть. Его онтология, или наука о бытии, «сущностна» (essential), а не «экзистенциальна» (existential). Иными словами, она имеет явную тенденцию сводить существование вещи к ее сущности и на вопрос «что значит быть для вещи?» отвечает: это значит быть тем, что она есть.

Ответ, конечно, весьма основательный, но, быть может, не самый глубокий из имеющихся в философии и, несомненно, не самый подходящий для христианского философа, размышляющего о мире, который сотворил христианский Бог. По причинам, которые я постараюсь объяснить позже, было нелегко пойти дальше Августина, потому что достигнутый им предел был пределом самой греческой онтологии и, следовательно, почти что тем самым пределом, который человеческий ум может достичь в вопросах метафизики. Когда через Девять веков после смерти св. Августина естественная теология пережила новое и решительное развитие, его причиной стало открытие другого греческого метафизического универсума, совершенное другим христианским богословом. На сей раз этим универсумом был универсум Аристотеля, а богослова звали Фомой Аквинским.

«Религиозный аспект Платоновой мысли, – справедливо отмечает Гилберт Мюррей, – был явлен во всей своей полноте лишь в III в. н.э., во времена Плотина; религиозный же аспект мысли Аристотеля – и это можно сказать, не притязая на чрезмерный парадокс, – лишь в XIII в., в его изложении Аквинатом»[[1155] – Murray G. *Five Stages of Greek Religion* (New York, Columbia University Press, 1925), p. 17.]. Добавим лишь то, что «разъяснение» Аристотеля, предпринятое Фомой Аквинским, справедливее, наверно, было бы назвать его метаморфозой в свете христианского откровения. Самомыслящая Мысль Аристотеля, конечно же, стала основным элементом естественной теологии св. Фомы, однако сначала она претерпела метафизическую трансформацию, превратившую ее в *Qui est: #x2*", или в ветхозаветного «Сущего»[[1156] – Saint Thomas Aquinas. *Summa theologiae*, Pars I, qu. 13, art. 11, Sed contra. Относительно томистского отождествления Бога с бытием см.: Gilson E. *The Spirit of Mediaeval Philosophy* (New York, Scribners, 1936), chap, iii, p. 42-63.].

Почему, спрашивает св. Фома, мы говорим, что *Qui est* – самое подходящее из всех имен, которые можно дать Богу? Потому, отвечает он, что оно означает «быть»: *ipsum esse: #x3*. Но что значит быть? Давая ответ на этот самый

трудный метафизический вопрос, мы должны тщательно различать значения двух непохожих друг на друга и в то же время внутренне связанных между собой слов: *ens*, или «сущее», и *esse*, или «быть». На вопрос «Что такое сущее?» правильный ответ гласит: сущее есть то, что есть, или существует. Если, например, мы зададим этот вопрос по отношению к Богу, правильным ответом будет такой: сущее Бога есть бесконечный, беспредельный океан субстанции[[1157] – Эта формулу св.Фома Аквинат берет у Иоанна Дамаскина, *op. cit.*, Pars I, qu. 13, art. 11, Resp.]. Однако *esse*, или «быть», представляет собой нечто иное и гораздо более трудное для постижения, потому что оно глубже сокрыто в метафизической структуре реальности. Слово «сущее», будучи существительным, обозначает некую субстанцию; слово «быть» – или *esse* – глагол, потому что оно обозначает действие. Осмысляя это, мы выходим за уровень сущности к более глубокому уровню существования, ибо совершенно правильно сказать, что все, что есть субстанция, необходимо должно обладать как сущностью, так и существованием. По сути дела, таков естественный ход нашего рационального познания: сначала мы постигаем определенные проявления бытия, затем определяем их сущность и, наконец, в акте суждения утверждаем их существование. Однако метафизический порядок реальности прямо противоположен порядку человеческого познания: первичным в нем является определенный акт существования, который, будучи именно этим особым актом, тотчас обозначает определенную сущность и порождает определенную субстанцию. В этом более глубоком смысле «быть» является изначальным и основополагающим актом, благодаря которому определенное бытие действительно есть или существует. По словам самого св. Фомы, *dicitur esse ipse actus essentiae*[[1158] – Saint Thomas Aquinas, in I. Sent., dist. 33, qu. 1, art. 1, ad 1m. Cp. *Quaestiones disputatae: De Potentia*, qu. VII, art. 2, ad 9. Это экзистенциальное понятие сущего обсуждается в работе Gilson E. *Realisme thomiste et critique de la connaissance* (Paris, J.Vrin, 1939), chap, viii, esp. p. 220-222. Относительно общей сравнительной характеристики Бога Аристотеля и Бога св. Фомы Аквината см. глубокое исследование Pegis A. C. *Saint Thomas and the Greeks* (Milwaukee, Marquette University Press, 1939). Сравнительную характеристику Бога Августина и Бога св. Фомы Аквината дает Гардейль: *Gardeil A. La Structure de l'ame et l'experience mystique* (Paris, Gabalda, 1927), Appendix II, vol. II, 313-325. На предельную простоту понятия существования и невозможность его концептуализации обращает внимание Ж.Маритен: *Maritain J. Sept lecons sur l'etre* (1932-1933) (Paris, Tequi), p. 98-99. Этими особенностями бытия («быть»), вероятно, объясняется тот факт, что, как мы это увидим в главе IV многие ученые считают существование вещи самым незначительным из всех ее свойств.] – «быть» есть сам акт сущности.

Мир, в котором «быть» представляет собой акт по преимуществу, акт всех актов, является также миром, в котором для каждой вещи существование является изначальной энергией, из которой проистекает все, заслуживающее именование сущего. Природу такого экзистенциального мира можно объяснить лишь одной причиной – существованием в высшей степени экзистенциального Бога. Примечательно, что с исторической точки зрения дело, по-видимому, приобрело иной оборот. Философы не смогли сделать вывода о верховной экзистенциальности Бога из какого-либо предыдущего знания об экзистенциальной природе вещей; напротив, самооткровение экзистенциальности Бога помогло им осознать экзистенциальную природу этих вещей. Иными словами, философы не смогли выйти за пределы сущностей к экзистенциальным энергиям, которые суть самые их причины, до тех пор пока иудеохристианское Откровение не научило их тому, что слово «быть» является подлинным именем Верховного Существа. Решительный шаг вперед, сделанный метафизикой в свете христианской веры, заключался не в том, чтобы осознать, что должно существовать некое первобытие, причина бытия всех вещей. Величайшие из греков об этом уже знали. Когда, например, Аристотель полагал свою изначальную самомыслящую Мысль как верховное бытие, он, конечно же, постигал ее как чистый Акт и как бесконечно мощную энергию; тем не менее его бог был лишь чистым Актом Мысли. Бесконечно могущественная актуальность самомыслящего начала, вне всякого сомнения, заслуживает того, чтобы именоваться чистым Актом, однако это чистый Акт в области познания, а не существования. Ничто не может дать того, чего не имеет. Поскольку верховная мысль Аристотеля не являлась «Тем, Кто есть», она не могла даровать существования: следовательно, мир Аристотеля не был миром сотворенным. Поскольку верховная Мысль Аристотеля не была чистым Актом существования, ее самопознание не влекло за собой познания всего бытия, как актуального, так и потенциального: бог Аристотеля не был провидением; он даже не знал о мире, которого не творил и которого, вероятно, не мог сотворить, потому что сам был мыслью о Мысли, равно как не знал самосознания «Того, Кто есть».

Я не хотел бы преуменьшить философского долга Фомы перед Аристотелем, да он и сам бы не простил мне того, что я сделал его виновником такой неблагодарности. Как философ, Фома был учеником не Моисея, а Аристотеля, которому обязан своим методом, принципами и даже крайне важным понятием фундаментальной актуальности бытия. Я хочу лишь подчеркнуть, что, когда нашлся человек, начавший переводить все проблемы бытия с языка сущностей на язык существований, в метафизике был совершен решительный шаг вперед, или, скорее, произошла подлинная метафизическая революция. Уже в самых ранних своих истоках метафизика всегда смутно стремилась к тому, чтобы стать экзистенциальной; со времен св. Фомы это всегда было так и настолько, что каждый раз, когда она утрачивала свою экзистенциальность, она утрачивала само свое существование.

Метафизика Фомы Аквинского была и донныне остается высшей точкой в истории развития естественной теологии, и поэтому нет ничего удивительного в том, что на смену ей пришел глубокий спад. Человеческий разум уверенно чувствует себя в мире вещей, сущности и законы которых он может постичь и определить в понятиях, однако он теряется в мире существований, потому что «существовать» – это действие, а не вещь. И мы слишком хорошо это знаем. Каждый раз, когда преподаватель начинает со слов «в сущности говоря», вы сразу понимаете, что он уже просто не знает, что сказать. Допустив, что нечто существует, он готов немало рассказать вам о том, что есть: единственное, чего он не может объяснить, так это самого существования вещи. Да и как он это делает, если существование представляет собой начало и даже самое сокровенное первоначало того, что представляет собой вещь? Имея дело с фактами как фактами или с вещами как с простыми данностями, мы всегда готовы вынести свое непреложное *ultima ratio*: #x4. Очевидно, что требовать от нас, чтобы мы рассматривали вселенную как мир отдельных экзистенциальных актов, связанных с верховным и абсолютным Самосуществованием, значит напрягать наш разум, мыслящий прежде всего понятиями, почти до безумия. Мы знаем, что так и надо делать, но не знаем, можем ли, потому что не уверены, что это вообще возможно.

По крайней мере, именно в этом весьма сомневались некоторые преемники Фомы. Будучи христианскими теологами, а иногда и весьма известными, они несколько не сомневались в том, каково истинное имя истинного Бога. Реальная трудность заключалась в том, чтобы узнать – при условии, что Бог – это «Тот, Кто есть», – можно ли достичь такого Бога одним лишь философским разумом, без помощи Откровения? Поистине, вопрос крайне актуальный. В конце концов, эти теологи прекрасно знали, что философы никогда бы не додумались дать Богу такое имя, если бы не узнали его от Моисея, который, в свою очередь, узнал его от Бога. В результате намечается явное стремление к тому – даже у такого великого метафизика, каким был Дунс Скот, – чтобы усомниться, что человеческий разум при помощи одной лишь философии может возвыситься до абсолютно существующего и абсолютно всемогущего христианского Бога[[1159] – На экзистенциальный характер бытия большое внимание обращал Дунс Скот; ср.: *Minges P. I. Duns Scoti Doctrina philosophica et theologica* (Firenze, Quaracchi, 1930), I, 14-17. Характерной особенностью его теологии является явное тяготение к тому, чтобы сделать христианского Бога, именно как Бога христианского, непознаваемым для естественного разума, неподкрепляемого верой. Кроме того, было бы интересно исследовать скотистское понятие тварного существования. Согласно Скоту, «сущность и ее существование в тварях относятся друг к другу как чуждость к ее модусу» (op. cit., p. 16- 17). Первенство сущности, превращающей существование лишь в одну из ее «акциденций», в учении Дунса Скота предстает как пережиток платонизма, предшествующий Фоме Аквинату. В сугубо экзистенциальной метафизике было бы гораздо правильнее говорить не о существовании сущности (*essentia et eius existentia*), как это делал Дунс Скот, а о сущности существования.]

Причина этой неуверенности проста. Сталкиваясь с реальностью, о которой нельзя составить никакого правильного понятия, человеческий ум теряется. Именно так и происходит с существованием. Нам трудно представить, что «я ем» – активный глагол. Еще труднее, наверное, понять, что выражение «оно есть» в конечном счете указывает не на то, что из себя представляет вещь, а на изначальное экзистенциальное действие, которое заставляет ее быть и быть именно такой, какова она есть. Тем не менее тот, кто начинает это понимать, начинает постигать саму материю, из которой сотворена наша вселенная. Он даже начинает смутно постигать верховную причину такого мира. Почему греческий ум произвольно остановился на понятии природы, или сущности,

как на окончательном объяснении? Потому что согласно нашему человеческому опыту существование всегда остается существованием какой-то отдельной сущности. Мы непосредственно знаем только индивидуально и чувственно существующие вещи, существование которых просто заключается в том, что они предстают как та или эта отдельная вещь. Существование дуба очевидно ограничивается бытием в качестве дуба или же бытием в качестве этого отдельного дуба, и то же самое можно сказать обо всем остальном. Разве это не означает, что сущность любой вещи есть не самое ее существование, а лишь одна из множества возможных причастностей к существованию? Этот факт лучше всего выражается фундаментальным различием между «сущим» и «тем, что есть», столь ясно установленным Фомой Аквинским. Это не означает, что существование отличается от сущности, как одна вещь от другой. Повторим, что существование – не вещь, а действие, которое заставляет вещь быть и быть именно тем, что она есть. Это различие просто выражает тот факт, что в нашем человеческом опыте нет ни одной вещи, сущностью которой было бы «быть», а не «быть-определенной-вещью». Определенные вещи, не данной эмпирически, есть существование, и, следовательно, ее сущность не есть существование, но существование должно постигаться как отличное от нее.

Итак, каким образом мы можем объяснить существование мира, состоящего из таких вещей? Вы можете брать их поочередно и спрашивать, почему каждая из них есть или существует; ни одна из них не обладает сущностью, которая могла бы дать вам ответ на ваш вопрос. Поскольку природа ни одной из них не характеризуется словом «быть», самое исчерпывающее научное познание того, что они суть, не предполагает даже начальной фазы ответа на вопрос, почему они существуют. Окружающий нас мир – это мир изменений; физика, химия, биология могут научить нас законам, по которым изменение действительно в нем совершается, однако эти науки не скажут нам, почему этот мир, взятый вместе со своими законами, порядком и умопостигаемостью, есть или существует. Если природа никакой известной нам вещи не характеризуется словом «быть», эта природа не содержит в себе достаточной причины для своего существования. Однако она указывает на свою единственно возможную причину. За пределами мира, в котором «быть» присутствует всюду и где любая природа может объяснить все прочее, но не может объяснить их общего существования, должна находиться некая причина, сама сущность которой заключается в том, чтобы «быть». Полагать бытие, сущность которого есть чистый Акт существования, т. е. чья сущность заключается не в том чтобы быть тем или этим, но в том, чтобы просто «быть», значит утверждать христианского Бога как верховную причину вселенной. Самый сокровенный Бог, «Тот, Кто есть», оказывается и самым явным. Демонстрируя метафизику неспособность объяснить свое собственное существование, все вещи указывают на то, что существует верховная причина, в которой сущность и существование совпадают. И здесь Фома Аквинский и Августин, наконец, встречаются. Так как его собственная экзистенциальная метафизика с успехом пролагает путь через нарост сущностей, представляющий собой лишь внешний покров реальности, Фома видит чистый Акт существования, как видит наличие причины во всех ее следствиях.

Достичь этого значило, вероятно, достичь *ultima Thule*: #x5 метафизического мира. Святой Августин достиг ее силою веры в тот самый День, когда услышал, как все вещи библейским языком возвещают: «не сами мы себя создали; нас создал Тот, Кто пребывает вечно». Однако для Августина «Тот, Кто пребывает вечно», оставался, по сути, «вечной Истиной, истинной Любовью и Любимой вечностью»[[1160] – Блаженный Августин. Исповедь. М., 1992. Кн. IX, гл. 10. С. 248.]. Что касается Фомы, то он достиг ее силою прямого метафизического знания, где «все познающие существа косвенно познают Бога во всякой вещи, которую они познают»[[1161] – Saint Thomas Aquinas. *Quaestiones disputatae de Ventate*, qu. 22, art. 2, ad 1m. Такие высказывания можно встретить всякий раз, когда Фома говорит о естественном и смутном стремлении всех людей к блаженству, например, *Summa theologica*, Pars I, qu. 2, art. 1, ad 1m.]. Дальше было идти невозможно, потому что человеческий разум не может идти дальше высочайшего из всех метафизических начал. По крайней мере, можно, наверное, было надеяться на то, что, однажды овладев столь фундаментальной истиной, люди постараются ее сохранить, однако этого не произошло. Она была утрачена почти сразу же после того, как ее открыли. Как и почему это случилось – проблема, к которой мы теперь должны обратиться.

Переход от средневековой философии к раннему этапу философии современной лучше всего иллюстрируется на примере тех изменений, которые произошли в социальном положении самих философов. В Средние века почти все они были монахами, священниками или, по крайней мере, простыми клириками. Начиная с XVIII в. и до наших дней очень немногие духовные лица явили по-настоящему творческий гений в области философии. Мальбранш и Кондильяк во Франции, Беркли в Ирландии, Розмини в Италии – эти имена можно привести как исключение из правила. И ни один из них никогда не причислялся к выдающимся философским гениям современности. Современная философия создавалась мирянами, а не клириками, и создавалась в соответствии с целями естественного человеческого града, а не во имя сверхъестественного града Божьего.

Эта эпохальная перемена стала очевидной, когда в первой части «Рассуждения о методе» Декарт заявил о своем решении «искать только ту науку, которую мог обрести в самом себе или же в великой книге мира»[[1162] – Декарт Р. Рассуждение о методе. – Соч. в двух томах. М., 1989. Т. 1. С. 255.]. Сказанное вовсе не означало, что Декарт вознамерился покончить с Богом, религией и даже теологией, однако речь явно шла о том, что, насколько это интересовало его самого, такие вопросы не годились для философской спекуляции. В конце концов, разве путь на небеса не одинаково открыт как для самых несведущих, так и для ученых? Разве сама Церковь не учит, что богооткровенные истины, ведущие человека к спасению, непостижимы нашим разумом? Пусть же тогда религия останется для нас тем, чем она на самом деле и является: предметом веры, а не интеллектуального познания или рационального доказательства.

В результате то, что произошло с философией Декарта – причем совершенно независимо от его личной убежденности как христианина, – представляло собой крушение средневекового идеала христианской Мудрости. Для святого Фомы Аквинского, например, высшим выражением мудрости была теология. «Это святое учение, – писал он, – есть мудрость по преимуществу среди всякой человеческой мудрости; она не является высшей в каком-то определенном порядке, но высшей абсолютно». Почему так? Потому что подлинным предметом теологии является Бог, наивысший предмет человеческого познания: «Тот в высшей степени заслуживает имени мудреца, кто размышляет об абсолютной высшей причине вселенной, т. е. о Боге»[[1163] – Saint Thomas Aquinas. Summa theologiae, Pars I, qu. 1, art. 6, Resp.]. Как наука о верховной причине, теология верховно царствует среди всех прочих наук; все они подвластны ее суждению и подчиняются ей. Против этой мудрости христианской веры Декарт нисколько не возражал. Будучи христианином, он взирал на нее как на единственное средство личного спасения через Христа и Христову Церковь. Однако как философ, он искал совершенно иной мудрости, а именно познания истины в ее первопричинах, достигаемого одним лишь естественным разумом и направляемого на достижение практических земных целей[[1164] – Декарт Р. Первоначала философии. – Соч. в двух томах. М., 1989. Т. 1. С. 302– 303. По этому вопросу см.: Maritain J. Le Songe de Descartes (Paris, R.-A. Correa, 1932), ch. iii, «Deposition de la sagesse», p. 79–150.]. Отличие Декарта от Фомы Аквинского заключалось не в том, что он упразднял теологию, напротив, он всячески пытался ее сохранить, и не в том, что он формально отделил философию от теологии: св. Фома сделал это за много веков до него. Новое заключалось в том, что он на деле осуществил отъединение философской мудрости от мудрости богословской. Если Фома Аквинский различал, чтобы объединять, то Декарт разделял, чтобы отъединять. Если бы теологи с помощью мудрости веры вознесли его к его верховному сверхъестественному Благу, он бы не только ничуть не возразил, но даже был бы очень благодарен. По его словам, он «не менее, чем кто-либо, надеялся обрести путь на небеса»[[1165] – Декарт Р. Рассуждение о методе. – Соч. в двух томах. М., 1989. Т. 1. С. 254. Буквально: «Я почитал наше богословие и не менее, чем кто-либо, надеялся обрести путь на небеса».]. Однако как философ Декарт стремился к совершенно иной мудрости, к рациональному познанию первых причин и истинных начал, на основе которых можно было бы объяснить все, доступное для познания[[1166] – Декарт Р. Первоначала философии. – Там же. С. 303.]. Таково естественное и человеческое благо, «рассмотренное естественным разумом вне света веры».

Непосредственным результатом такой установки должен был бы стать возврат человеческого разума к философской позиции греков. Поскольку философия Декарта не направлялась теологией ни прямо, ни косвенно, у него вообще не было никаких причин предполагать, что их выводы в конечном счете совпадут. Почему между предметом или предметами религиозного поклонения и

рациональным принципом умопостигаемости всех вещей не должно существовать такого же разделения, которое существует между его верой и разумом, между его теологией и его философией? Занять такую позицию для Декарта было бы столь логично, что некоторые из самых лучших историков его творчества не колеблясь заявляют, что на самом деле так и произошло. По словам О. Амелена, «Декарт пришел вослед древним, как если бы между ним и ими почти никого не было за исключением одних только физиков»[[1167] – Hamelin O. *La Systeme de Descartes* (2d ed., Paris, Alcan, 1921), p. 15.]. Нет никакого сомнения в том, что с логической точки зрения именно так и должно было произойти, однако нет никакого сомнения и в том, что в действительности ничего такого не случилось, и для этого есть очень простое историческое объяснение. Когда греческий философ, вооружившись чисто рациональным методом, приступал к проблеме естественной теологии, он сталкивался лишь с богами греческой мифологии. Несмотря на имя, положение или функцию, ни один из богов греческой религии никогда не притязал на то, чтобы быть единым, единственным и в своем роде верховным Существом, творцом мира, первоначалом и конечной целью всех вещей. Декарт же, напротив, не мог приступить к той же самой философской проблеме, не столкнувшись с христианским Богом. Если философ к тому же и христианин, в начале своего исследования он вполне может сказать: «Предположим, что я не христианин; начну одним лишь разумом, вне света веры, искать первопричины и первоначала, с помощью которых можно объяснить все вещи». Как интеллектуальная игра, такая забава так же хороша, как всякая другая, однако она обречена на неудачу, потому что, если человек знает и верит, что существует лишь одна причина всего, что есть, Бог, в которого он верит, вряд ли может быть чем-нибудь иным, кроме причины, которую он знает.

Здесь вкратце выражена вся проблема естественной теологии, и осознание ее парадоксальной природы является первым условием правильного осмысления ее истории. Далекий от того, чтобы следовать за греками так, как будто между ним и ими ничего не было, Декарт последовал за ними с тем наивным условием, что, используя их чисто рациональный метод, сможет разрешить все проблемы, поднятые христианской естественной теологией в упомянутый промежуточный период. Иными словами, Декарт никогда ни на миг не сомневался, что первоначало философии, полностью отъединенное от христианской теологии, в конечном счете оказывается тем же самым Богом, которого философия не могла открыть, пока оставалась чуждой влиянию христианского откровения. Поэтому нет ничего удивительного в том, что у нас, историков, нет единого мнения по отношению к Декарту. Одни пишут о том, что он сказал, другие – что сделал. И вслед за словами о том, что он будет искать истину в свете одного лишь разума, дело, по крайней мере в метафизике, свелось к подтверждению основных выводов христианской естественной теологии, как будто сверхъестественной теологии христианства никогда не существовало. Лиару Декарт представляется основоположником научного позитивизма, Эспинасу – верным учеником своих первых учителей, иезуитов[[1168] – Виктор Кузен толкует Декарта как представителя своей собственной спиритуалистической метафизики. В противовес этого в основном метафизического истолкования его учения научные элементы картезианства подчеркиваются Лиаром: Liard L. *Descartes* (Paris, Alcan, 1882) а позднее, под влиянием неопубликованных лекций Леви-Брюля, – и мной самим, см.: *La Liberté chez Descartes et la théologie* (Paris, Alcan, 1913). Анри Гуйе пересматривает всю проблему и со знанием дела исправляет мои выводы, см.: Gouhier 919; *La Pensée religieuse de Descartes* (Paris, J.Vrin, 1924). В те же самые годы, когда Леви-Брюль читал свои лекции о научно ориентированном Декарте, точка зрения на Декарта как апологета разрабатывалась А. Эспинасом. Плоды его размышлений содержатся в посмертно изданной книге: Espinas A. *Descartes et la morale* (Paris, 1925), 2 vols. Самые последние материалы по этой проблеме можно отыскать в книге Франческо Олджати: Olgiati Fr. *Cartesio, Vita e Pensiero* (Milano, 1934).]. На самом деле Декарт был и тем, и другим в одно и то же время, но по отношению к разным вопросам.

Бог Декарта – конечно же, Бог христианский. Общим основанием для картезианских доказательств существования такого Бога является ясная и отчетливая идея мышления, несотворенная и независимая субстанция, естественным образом присутствующая в разуме человека в качестве врожденной. Если мы решим узнать, почему в нас присутствует такая идея, нам тотчас придется в порядке единственно возможного объяснения постулировать наличие существа, обладающего всеми атрибутами, которые сопутствуют нашей идее о нем, т. е. наличие существа самосущего, бесконечного, всемогущего, единого и самобытного. Однако нам достаточно непосредственно рассмотреть нашу врожденную идею о нем, чтобы убедиться в том, что Бог есть, или

существует. Мы настолько привыкли во всем остальном проводить различие между сущностью и существованием, что естественным образом склоняемся к мысли, что Бога можно постичь как в действительности не существующего. Однако глубже поразмыслив о Нем, мы вскоре обнаруживаем, что, строго говоря, Его несуществование невозможно помыслить. Наша врожденная идея о Боге – это идея в высшей степени совершенного существа; поскольку существование есть совершенство, мыслить в высшей степени совершенное существо, которому недостает существования, значит мыслить в высшей степени совершенное существо, которому недостает определенного совершенства, что само по себе противоречиво; таким образом, существование неотделимо от Бога, и, следовательно, Он с необходимостью есть, или существует[[1169] – Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом. – Соч. в двух томах. М, 1994. Т. 2. В. С. 54.]].

Хорошо известно, что Декарт всегда презирал историю, но здесь она отплатила ему сполна. Если бы он хоть ненамного углубился в прошлое своей идеи Бога, он тотчас же сообразил бы, что хотя и верно, что у всех людей есть определенная идея божества, не все они, однако, да и не всегда обладали христианской идеей Бога. Если бы она была у всех, Моисей не спрашивал бы Иегову о Его имени или получил бы такой ответ: «Что за глупый вопрос! Ты ведь его знаешь». Декарт был настолько обеспокоен тем, чтобы не запятнать рациональной чистоты своей метафизики каким-либо привнесением христианской веры, что просто постулировал всеобщую врожденность христианского определения Бога. Подобно врожденным Идеям Платона, Декартова врожденная идея Бога – это воспоминание, но не о какой-то идее, которую душа созерцала в прошлой жизни, а всего лишь о том, чему он научился в церкви, когда был ребенком.

Озадачивающее равнодушие Декарта по отношению к возможному источнику столь важной метафизической идеи никоим образом не является в его философии единичным случаем. Из многого, что до него сказали его предшественники, немало мыслей ему представлялись верными, по меньшей мере, по существу, и Декарт всегда, не колеблясь, повторял их, когда было уместно. Однако для него повторение никогда не означало заимствования. Сам он считал, что величайшая заслуга его философии заключается в том, что, будучи первой, последовательно применившей единственно истинный метод, только она представляла собой последовательную цепь доказанных заключений, непогрешимо выведенных из вечных первоначал. Достаточно изменить не то чтобы какое-нибудь из ее звеньев, а просто само его местоположение, и вся цепь распадается[[1170] – Декарт Р. Первоначала философии. – Соч. в двух томах. М., 1989. Т.1. С. 301-313.]. Там, где истинная значимость идеи так неразрывно связана с ее местоположением в ходе дедукции, стоит ли беспокоиться о ее происхождении? Существует лишь одно место, где истинная идея полностью истинна: это то самое место, которое она находит в философии Декарта. И картезианская идея Бога представляет собой выдающееся применение этого принципа. Нет сомнения в том, что это краеугольный камень Декартовой метафизики, однако, поскольку человеческая мудрость едина, его метафизика не представляет собой чего-то обособленного. То, что является краеугольным камнем метафизики Декарта, должно быть таковым и по отношению к физике, которая заимствует свои начала из метафизики. Короче говоря, его идея Бога приобретала его уме всю свою значимость именно благодаря своей замечательной способности стать отправной точкой чисто научного столкновения мира. Так как картезианский Бог был метафизически истинен, Он наделял науку принципами истинной физики, и так как никакой другой Бог не мог сообщить истинной физике те начала, в которых она нуждалась для систематического изложения, никакой Бог кроме картезианского не мог быть истинным Богом.

Об этом надо как следует помнить каждому, кто хочет понять любопытные метафизические приключения, постигшие Декартова Бога. По своему происхождению он был Богом христианским. Он был не только Существом, всецело самосушим, как Бог самого Фомы Аквинского: Декарт с радостью еще сильнее усугубил бы эту особенность, если бы это вообще было возможно. Его Бог был не просто чистым Актом существования, не имевшим никакой причины для своего существования: Он был подобен бесконечной энергии самосуществования, которая, так сказать, сама заставляла себя существовать. Для того, чтобы описать такого Бога, никаких слов, конечно же, не отыщется. Поскольку причина естественным образом представляется нам отличной от своего следствия, неловко говорить о Нем в том смысле, что Он есть причина Самого Себя. Однако если бы мы смогли свести воедино понятие причины и

следствия, по меньшей мере, в этом уникальном случае, тогда мысль о бесконечно могущественном самопорождающем Существо, наверное, более всех прочих человеческих представления о Боге соответствовала бы истинной картине[[1171] – Относительно подробного анализа данного понятия Бога и текстов Декарта, где оно излагается, см.: Gilson E. *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (Paris, J.Vrin, 1930).]. На первый взгляд Бог Декарта и Бог Фомы Аквинского отличается друг от друга лишь каким-то оттенком метафизической мысли, однако на самом деле здесь скрывается нечто большее. Когда Фома преобразил верховную Мысль Аристотеля в христианского «Сущего», он вознес философское первоначало до уровня Бога. Отталкиваясь от того же самого христианского Бога, Декарт теперь стал использовать Его как философское первоначало. Вполне понятно, что Бог, в которого Декарт, будучи христианином, верил, представлял собой того же самого Бога, которого он, будучи философом, знал как верховную причину всех вещей; дело, однако, заключалось в том, что, как философ, Декарт не видел никакой пользы в Боге, пребывающем в Самом Себе и Своем абсолютном самодостаточном совершенстве. Для него Бог в Себе являлся предметом религиозной веры, предметом же рационального познания был Бог, осмысленный как высшее начало в «Первоначалах философии». Вот почему естественная теология Декарта не только ограничивалась рассмотрением тех божественных атрибутов, которые объясняли существование мира, но и постигала их так, как их следовало постичь, чтобы объяснить существование мира картезианского.

Каждый знает, что представляет собой картезианский мир науки. Это всецело механический универсум, где все можно объяснить геометрическими свойствами пространства и физическими свойствами движения[[1172] – Декарт Р. *Первоначала философии*. – Соч. в двух томах. М., 1989. С. 353.]. Если мы станем усматривать в Боге единственно возможное объяснение существования такого мира, Его основным атрибутом с необходимостью должно стать не самозерцание своего бесконечного Существа, а самопорождающее всемогущество – источник иго творческой каузальности. Вместо самодостаточного и самопознающего Существа Фомы Аквинского мы теперь имеем самопорождающую энергию существования. Если бы нам пришлось прибегнуть к матафорам, мы могли бы сказать, что, в то время как Бог Фомы представляет собой безмерный океан существования, Бог Декарта предстает как бесконечно мощный источник существования – и не трудно понять, почему. Поскольку основная философская функция его Бога заключается в том, чтобы быть причиной, картезианский Бог должен обладать любым атрибутом, необходимым для творца картезианского мира. Поскольку такой мир обладает бесконечной протяженностью в пространстве, его творец должен быть бесконечным, поскольку же он является чисто механическим и лишен целевых причин, истинное и благое в нем должны быть таковыми с необходимостью, потому что Бог так сотворил их свободным велением своей воли, а не наоборот; механический мир Декарта зиждется на предположении, согласно которому во вселенной сохраняется одно и то же количество движения; в результате Бог Декарта с необходимостью должен оставаться неизменным Богом, а законы, установленные Его волей, не могут изменяться, ибо в противном случае сразу же разрушится сам этот мир. Одним словом, сущность картезианского Бога в значительной мере определяется его философской функцией, сводящейся к тому, чтобы творить и сохранять механический мир науки так, как его постиг сам Декарт[[1173] – Отсюда следует по праву знаменитое замечание Паскаля: «Не могу простить Декарта. Во всей своей философии он вполне обошелся бы без Бога. Однако ему пришлось заставить Его дать толчок этому миру, чтобы привести его в движение; после этого никакой нужды в Боге у него больше не возникало». См.: Pascal's *Pensees*, trans. W.F.Trotter, p. 153-154. Этот физикализм, или натурализм, пронизывающий естественную теологию Декарта, остро подмечает и превосходно анализирует Морис Блонд ель: Blonde) 924;. «L'Anti-cartésianisme de Malebranche», см.: *Revue de métaphysique et de morale*, 1916, p. 1-26. Единственное, что я хотел бы добавить к этому превосходному очерку, сводится к тому, что свой собственный антикартезианский дух Мальбранш пытается выразить языком картезианской философии. Отсюда и трудности, с которыми он сталкивается. Стремясь снова христианизировать естественную теологию Декарта, Мальбранш «картезианизирует» христианского Бога.]. Вполне понятно, что Творец есть в высшей степени христианский Бог, но Бог, сама сущность которого сводится к тому, чтобы быть творцом, вообще не является христианским Богом. Сущность истинно христианского Бога заключается не в том, чтобы творить, а в том, чтобы быть. «Тот, кто есть» может и творить, если захочет, но Он существует не потому, что творит, пусть даже Себя Самого; Он может творить потому, что Он в высшей степени есть.

Теперь мы начинаем понимать, почему и в каком смысле метафизика Декарта была решающим моментом в эволюции естественной теологии. Эволюция, однако, не всегда синоним прогресса, и на сей раз ей суждено было стать движением вспять. Я не настаиваю здесь на догматическом посылке, согласно которой Бог св. Фомы – Бог истинный. Я просто пытаюсь прояснить тот объективный факт, что даже в качестве философской верховной причины Бог Декарта – Бог мертворожденный. Он просто не мог жить, потому что, когда Декарт замыслил его в себе, Он был Богом христианства, сведенным до уровня философского принципа, одним словом, представлял собой неудачный гибрид религиозной веры и рациональной мысли. Наиболее яркая особенность такого Бога заключалась в том, что Его творческая функция целиком поглотила Его сущность. Отсюда и имя, которое в дальнейшем становится самым истинным: уже не «Тот, Кто есть», а «Творец Природы». Конечно, Бог христианства всегда был Творцом Природы, однако Он всегда был и чем-то бесконечно большим, тогда как после Декарта Ему пришлось все больше становиться именно таким и никаким другим. Сам Декарт был слишком хорошим христианином, чтобы считать Природу каким-то особым богом, однако – и это довольно странно – ему никогда не пришло в голову, что сводить христианского Бога всего лишь к верховной причине Природы значит, по существу, делать то же самое. Метафизические выводы столь неизбежно вытекают из своих первоначал, что Декарт сам тотчас достиг того, к чему неизбежно пришли его ученики в следующем столетии, – достиг тогда, когда написал: «Ведь именно с помощью природы, взятой в целом, я познаю сейчас не что иное, как самого Бога или же установленную им связь тварных вещей»[[1174] – Декарт Р. Размышления... – Соч. в двух томах. М., 1994. Т. 2. V. С. 64.].

Самым непосредственным историческим результатом картезианской естественной теологии вновь стало отъединение Бога как предмета религиозного поклонения от Бога как первоначала философской умопостигаемости. Отсюда и знаменитый протест Паскаля: «Христианская религия не заключается в Боге – простом творце геометрических истин и круговорота стихий; это участь язычников и эпикурейцев... Но Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова, Бог христиан – это Бог любви и утешения, это Бог, который наполняет душу и сердце тех, над кем властвует»[[1175] – Паскаль Б. Мысли. М., 1995. С. 201-202.]. В каком-то смысле можно сказать, что самый известный среди ближайших преемников Декарта сделал все, что возможно человеку, чтобы восстановить единство естественной теологии на основании картезианских начал. Если они оказались несостоятельными, – а я боюсь, что так оно и было, – причина несостоятельности, вероятно, крылась в том, что такое предприятие само по себе было противоречивым и, следовательно, сам замысел был просто неосуществим.

Если бы эта задача могла завершиться успехом, то, вероятнее всего, осуществил бы ее Мальбранш. Будучи священником Оратории, глубоко набожным человеком и почти мистиком, он сочетал в себе все условия, необходимые для того, чтобы преуспеть в этом философском эксперименте. Как физик, он чувствовал себя полностью удовлетворенным теми принципами механики, которые заложил Декарт; как метафизик, он разработал оригинальный синтез картезианства и августинизма, полагавший Бога как единственный источник каузальной действительности в структуре человеческого познания и физической причинности; как теолог, он нередко утверждал, что Бог всегда действует в согласии с тем, что Он есть, и что единственная цель Бога в Его действительности – Его собственная слава в лице Иисуса Христа. Что такое Бог, спрашивает Мальбранш, как не само Бытие? «Мне кажется, я правильно вас понимаю, – говорит Арист в одном из диалогов мальбранша, – вы определяете Бога как раз так, как Он сам определил Себя, обращаясь к Моисею: "Бог есть Тот, Кто есть"»[[1176] – Malebranche N. *Entretiens sur la metaphysique et sur la religion*, ed. Paul Fontana (A. Colin, 1922), vol.1, chap.ii, sec. 4, p. 46. Относительно общего изложения учения Мальбранша см. Gouhier 919; . *La vocation de Malebranche* (Paris, J.Vrin, 1926), а также *La Philosophie de Malebranche et son experience religieuse* (Paris, J.Vrin, 1926).]. Разве это не истинно христианский, не подлинно христианский Бог?

Вне всякого сомнения, это так. Как бесконечно совершенное Существо, Бог Мальбранша «является для Себя Самым Своим собственным светом, Он открывает в Своей субстанции сущности всех проявлений сущего, а также все их потенциальные модальности и, в Своих велениях, их существование, а также все их актуальные модальности»[[1177] – Malebranche N. *Entretiens sur la metaphysique et sur la religion*, vol. I, chap, viii, sec. 10, p. 182.]. В этом определении нет ни единого слова, которое нельзя было бы соотнести с

Бог и философия. Жильсон Этьен filosoff.org
определением Бога, данным Фомой Аквинским. Весьма далекий от того, чтобы
вслед за Декартом утверждать, что Бог свободно творит вечные истины,
Мальбранш полностью воссоздает Августиново учение о Боге, который знает все
вещи, как актуальные, так и потенциальные, через познание Своих собственных
вечных Идей и который познает Свои Идеи, познавая Свою собственную
субстанцию. Здесь, однако, кроется одно слабое место, через которое
картезианский дух проникает в естественную теологию Мальбранша. В известном
смысле Бог, который все усматривает в Своей собственной субстанции и
который видит там все проявления сущего со всеми их умопостигаемыми
отношениями, прямо противоположен Богу Декарта. Однако весьма любопытно,
что различие между этими двумя Богами обуславливается тем, что Мальбранш
основательно «картезианизировал» Бога Декарта, который казался ему
недостаточно «картезианским». Мир Декарта – это мир умопостигаемых законов,
уставленных ничем не связанной волей всемогущего Бога; своеобразие
Мальбранша заключалось в том, что самого Бога он осмыслял как бесконечный
мир умопостигаемых законов. Ничто так не напоминает верховный Ум Плотина,
как божественное Слово Мальбранша. Многие историки сказали бы, что это одно
и то же. Во всяком случае, они так похожи друг на друга, что можно было бы,
наверное, определить Слово Мальбранша как Ум Плотина, ставший
картезианским. Короче говоря, с приходом Мальбранша сам Творец вынужден
покориться тому самому типу умопостигаемости, который Бог Декарта свободно
налагал на сотворенные вещи.

Конечным результатом метафизической авантюры Мальбранша становится
появление сверхъестественного Бога, внутренняя жизнь которого постигается
по образцу картезианского мира. Просто познавая в самом себе все возможные
конечные формы своего соучастия, Бог Мальбранша тем самым постигает все
возможные формы бытия и все возможные их отношения. Он постигает все их
количественные отношения как содержащиеся в Его единой и простой идее
умопостигаемой протяженности. Иными словами, физика Бога оказывается той же
самой, какова она у Декарта. Да и как иначе? Поскольку единственным
истинным миром является геометрический мир Декарта, где все можно объяснить
одними лишь свойствами протяженности в пространстве, сам Бог может
познавать и творить материю лишь через умопостигаемую идею этой
протяженности. Поскольку все спекулятивные истины связаны с отношениями
протяженности, мир материи познается Богом – так же, как, по мысли Декарта,
он сам его познавал, – через простое познание всех возможных отношений
протяженности.

Но тогда каким образом объяснить тот факт, что из бесконечного множества
возможных пространственных систем отношений Бог выбрал именно ту, в которой
мы живем, чтобы создать ее? Ответ Мальбранша гласит, что помимо отношения
количества существуют и отношения совершенства. Отношение, по которому
дважды два равняется четырем, – это отношение количественного порядка, а
тот факт, что человек превосходит животных, относится к порядку
совершенства. Подобно тому, как количественные отношения в своем роде чисто
спекулятивны, отношения совершенства по определению имеют практический
характер. То, что представляется нам лучшим, представляется и более
достойным любви. Так обстоят дела и с Богом. Сведенные воедино, все
возможные отношения совершенства между всеми возможными формами бытия
образуют бесконечную систему, которую мы называем Порядком. «Бог непреложно
любит этот неизменный Порядок, который состоит и может состоять лишь в
отношениях совершенства, существующих между Его собственными атрибутами, а
также между идеями, пребывающими внутри Его субстанции». Таким образом, Бог
не мог бы любить или желать чего-нибудь противоречащего этому вечному и
абсолютному Порядку, не любя и не желая вопреки Своему собственному
совершенству, что невозможно[[1178] – Ibid., vol. I, chap, viii, sec. 13,
p. 185-187:]. Вот почему Бог сотворил этот мир таким, каков он есть. В
абсолютном смысле он не является самым совершенным из всех возможных, но,
по меньшей мере, остается самым совершенным миром, который Бог мог создать
при условии, что ему надлежало быть миром, которым управляют универсальные
единообразные и умопостигаемые законы[[1179] – Ibid., vol. II, chap, ix,
sec. 10, p. 209-211.]. Скопление обособленно совершенных вещей не
представляло бы собой целого и не могло бы быть миром, потому что не было
бы порядком вещей, регулируемых законами. Наверное, самый лучший способ
понять Бога Мальбранша – это задать следующим вопросом: если допустить,
что картезианский мир является самым умопостигаемым из всех возможных
миров, почему Бог избрал именно этот мир, чтобы создать его? Ответ
естественным образом сводится к тому, что, поскольку Бог в высшей степени
разумен, Он смог сделать то, что сделал бы Декарт, если бы был Богом.
Весьма примечательно, что именно так сам Декарт ставил вопрос в начале

своего неоконченного трактата «Мир»; вместо того, чтобы спросить, из чего создан этот универсум, он ставит вопрос так: предположим, что нам надлежало из ничего сотворить совершенно рациональный универсум, – как бы мы к этому приступили? Мальбранш всего лишь совершил еще один шаг по тому же самому пути. На вопрос, мог бы Бог создать другой универсум, св. Фома ответил бы так: да, конечно мог бы; поскольку Бог совершенен, созданный Им мир очень хорош, однако Он мог создать множество других хороших миров, и мы не знаем, почему из всего этого множества универсумов Он избрал именно этот, чтобы даровать ему существование, – Он свободен. Мальбранш тоже всегда утверждал, что Бог вечно свободен в Своем решении творить или не творить, но добавлял, что, поскольку Бог все-таки принял свободное решение творить, Его собственное совершенство заставило Его сотворить самый лучший мир, который было возможно сотворить Богу, действующему согласно Своей совершенной природе.

Вполне очевидно, что в данном случае понятие совершенства предшествует понятию бытия. Мальбранш по-прежнему называет Бога Бытием, однако на самом деле, находясь под сильным влиянием Августина, он осмысляет Его как Благо Плотина или Платона. Однако даже Благо представляет собой сущность, или природу, и говорить о том, что Бог не может не существовать, потому что Он совершенен, и говорить, что Бог не может не быть совершенным, потому что Он «Сущий» («Тот, кто есть»), – совсем не одно и то же. Мальбранш говорит второе, однако мыслит первое. В результате этот самый благочестивый ученик св. Августина, сам того не осознавая, занимает ту неловкую позицию, в которой за тринадцать столетий до него находился его учитель: у него нет естественной философии его богооткровенной теологии; Бог его философии не тождествен Богу его религии.

В этом нет ничего удивительного. В отношении философского метода Мальбранш был картезианцем. Одно из самых необходимых и, быть может, самое необходимое условие картезианского метода заключается в том, чтобы всегда идти не от вещей к идеям, а, напротив, от идей к вещам. Существования предстают перед картезианцем только через сущности и в них. О самом Боге нельзя говорить как об актуально существующем, если не утверждается как факт, что Его идея присутствует в нас и что, обнаруживаемая там, она предполагает существование. Сам Декарт в своем пятом «Размышлении» недвусмысленно говорит, что, поскольку мы не можем отделить существование от идеи Бога, Бог необходимо есть или существует. Несмотря на смысловые обертоны, присущие его собственной системе, позиция Мальбранша, в основном, остается той же самой: «нельзя помыслить сущность бесконечного без его существования, идею Бытия без бытия»[[1180] – Ibid., vol. I, chap. ii, sec. 5, p. 47.]. Такой же и по той же причине была позиция Лейбница, чье излюбленное доказательство существования Бога заключалось в том, чтобы полагать Его как единственно возможную причину всех сущностей и, следовательно, как необходимое Существо, сущность которого включает в себе существование «или которому достаточно быть возможным, чтобы быть действительным». Едва ли можно желать более совершенной формулы, выражающей превосходство сущностей над существованием: «Таким образом, один только Бог, или необходимое существо, имеет то преимущество, что он необходимо существует, если только он возможен»[[1181] – Лейбниц Г. Монадология. // Соч. в четырех томах. М., 1982. Т. 1. Н. 44-45. С. 420.].

Если ты не забываешь, что Бог представляет собой такое Существо, сама возможность которого порождает Его действительность, ты не удивишься, узнав, что мир, сотворенный таким Богом, является единственным, который он мог сотворить. Наилучшее определение Бога Лейбница – абсолютно совершенное Существо[[1182] – Лейбниц Г. Рассуждение о метафизике. // Соч. в четырех томах. М., 1982. Т. 1. С. 125.]. Как таковой, Бог Лейбница должен также быть бесконечно щедрым, и так как, говоря, по меньшей мере, с нравственной точки зрения, он едва ли может удержаться от того, чтобы не сообщить свое совершенство чему-либо другому, он должен творить. В результате совершенный Бог может творить только наилучший из возможных миров. Среди их бесконечного перечня наилучшим, очевидно, будет тот, в котором вся полнота возможных следствий будет достигнута самыми простейшими средствами. Сам Лейбниц говорит об этом как о проблеме, которую математики называют проблемой максимума и минимума. Такие проблемы поддаются лишь одному решению. Следовательно, наилучший из миров как раз тот, в котором мы живем[[1183] – Там же, гл. 5, с. 128-129.]. Действительно, куда как радостная уверенность, по меньшей мере, до тех пор, пока она нас не покидает! Вольтеру пришлось позаботиться о том, чтобы она не пережила Лиссабонского землетрясения. Однако метафизическое затруднение крылось не

здесь, а скорее в том, что Лейбниц хотел заставить нас принять в качестве верховного существа Бога, который был лишь природой. По существу, Бог «Монадологии» – это лишь Благо Платона, решающее проблему выбора модели мира, какой должен быть сотворен, при помощи исчисления бесконечно малых величин, недавно открытого Лейбницем.

Величайшим метафизиком среди преемников Декарта был Спиноза, ибо с его приходом о Боге, наконец-то, было сказано то, что следовало с самого начала подумать и сказать самому Декарту, пусть не как христианину, то хотя бы как философу. Декарт был прав с религиозной точки зрения и не прав с философской или же наоборот; Спиноза совершенно прав или совершенно не прав как философски, так и в религиозном смысле. У Спинозы не было ни христианской религии, ни иудейской, и, так как у него вообще не было никакой религии, не следует ожидать, что у него была философия религии, однако он был настоящим философом, и этим объясняется тот факт, что у него, по меньшей мере, была религия собственной философии. Его Бог – это абсолютно бесконечное существо, или субстанция, которая является «причиной самой себя», так как ее «сущность... заключает в себе существование»[[1184] – Спиноза Б. Этика. // Избр. произв. в двух томах. М., 1957. Т. 1., ч. I, опр. 1 и 6. С. 361. О философии Спинозы см. Delbos V. Le Spinozisme (Paris, Societe Francaise d' Imprimerie et de Librarne, 1916).]. Первенство сущности подчеркивается здесь столь сильно, что никто не может не заметить его метафизического значения. Анализируя учение Декарта, еще можно задаваться вопросом, заключает ли сущность Бога его существование в Нем самом или только в нашем уме; «Этика» Спинозы не оставляет на этот счет никаких сомнений. Подобно тому, как квадратный круг не может существовать, потому что его сущность противоречива, Бог не может существовать, потому что, как говорит Спиноза, «существование субстанции вытекает прямо из ее природы, которая, следовательно, заключает в себе существование»[[1185] – Спиноза Б. Этика. – Избр. произв. в двух томах. М., 1957. Т. 1., ч. I, теор. 11. С. 369.]. Поэтому можно представить универсум, в котором существование всякой вещи выражает лишь энергию существования, имманентную ее природе; только одно существо может быть помыслено в нем как необходимо существующее: это Бог, или существо абсолютно бесконечное, которое – поскольку «имеет от самого себя абсолютно бесконечную способность существования» – абсолютно есть, или существует[[1186] – Там же, с. 370.]. Однако Бог, который «существует и действует по одной только необходимости своей природы»[[1187] – Там же, ч. I. Прибавление. С. 394.], есть не что иное, как природа. Бог есть сама природа: Deus sive Natura[[1188] – Там же, ч. IV. Предисловие. С. 522.]. Бог – это абсолютная сущность, чья внутренняя необходимость делает необходимым существование всего, что есть, так что Он есть абсолютно все, что есть, так же, как все существующее в той мере, в какой оно существует, «необходимо заключает в себе вечную и бесконечную сущность Бога»[[1189] – Там же, ч. II, теор. 45. С. 443.].

Противники Спинозы часто клеймили его атеистом, и в то же время один из его немецких поклонников называл его «человеком, опьяненным Богом»[[1190] – Речь идет о Новалисе.]. Оба суждения верны, и это делает Спинозу столь значимым в истории естественной теологии. Религиозный атеист, Спиноза поистине был опьянен своим философским Богом[[1191] – О критике Спинозой позитивной религии см. его «Богословско-политический трактат» (Спиноза Б. Избранные произведения в двух томах. М., 1957. Т. 2.) и, прежде всего, его недвусмысленную характеристику своей позиции в «Этике» (ч. I. Прибавление. С. 394-401).]. В его представлении позитивные религии были всего лишь антропоморфными предрассудками, которые люди изобрели для осуществления своих практических и политических целей. Нет ничего удивительного в том, что иудеи и христиане всегда считали его безбожником, однако не будем забывать и о другой стороне медали. Как философ и по отношению к своему философскому Богу, Спиноза, вероятно, является самым набожным мыслителем из всех, когда-либо бывших. Наверное, только Марк Аврелий и Платон могли бы поспорить с ним за это звание, однако Платон никогда не заходил так далеко, чтобы поклоняться Благу, а что касается религии Марка Аврелия, то она всегда представляла собой всего лишь согласие с тем порядком вещей, который он не мог изменить. Спиноза смог сделать нечто гораздо большее, чем просто принять природу: до конца осмысляя ее как абсолютно умопостигаемую реальность, он все сильнее освобождался от иллюзий, заблуждений, интеллектуального рабства, достигая того наивысшего человеческого блаженства, которое неразрывно связано с духовной свободой. Что до меня, то я не стал бы с легкостью говорить о религии Спинозы. Она представляет собой абсолютно чистый метафизический ответ на вопрос о том, как достичь спасения с помощью одной лишь философии. Я прекрасно понимаю, что все, что я сам

считаю истинной религией, т. е. христианство, казалось ему всего лишь фрагментом детской мифологии. Однако я бесконечно ему благодарен за то, что, отвергнув всю позитивную религию как чисто мифологическую, он не заменил ее своей собственной философской мифологией. Спиноза – иудей, превративший «Того, кто есть» просто в «то, что есть», которое мог любить, но от которого сам никогда не ожидал взаимной любви. Единственный способ преодолеть Спинозу заключается в том, чтобы до конца сделать так, как делал он, и освободиться от его ограниченности, осознав ее именно как ограниченность, т. е. снова постичь Бытие как существование сущности, а не сущность существования, прикоснуться к нему как к действию, не осмысляя его как вещь. Метафизический эксперимент Спинозы убедительно доказывает по меньшей мере одно: любой Бог, подлинное имя которого не «Тот, Кто есть», – всего лишь миф.

Для знатоков человеческой глупости одним из сладостных предметов созерцания как раз и является миф, который, как кажется, бродил во многих умах начиная с середины XVII в. и до конца XVIII в. В данном случае слово «бродил» весьма уместно, так как этот причудливый миф был лишь философским призраком христианского Бога. Деистов, история которых несколько раз была довольно искусно описана вкратце, но никогда не написана полностью, христиане всегда рассматривали как в конечном счете обычных атеистов. «Деизм, – говорит Боссюэ, – т. е., переодетый атеизм»[[1192] – Bossuet J.B. *The History of the Variations of the Protestant Churches*, Bk. V, chap. xxxi.]. В какой-то мере такое выказывание слишком упрощает картину и все-таки остается истинным, по крайней мере, если речь заходит о Боге всякой позитивной религии. Деисты полностью соглашались со Спинозой, считая мифическим любого так называемого Бога откровения. С другой стороны, и на это указывает само их наименование, у них тоже был Бог, однако они вообще не постигали его так, как это делали философы, хотя и весьма настаивали на том, что Он естественным образом познаваем. Бог деистов, в отличие от Блага Платона, самодыслящей Мысли Аристотеля или Бесконечной Субстанции Спинозы, не был умопостигаемым первоначалом. Бог деистов, как его описывает Драйден в своем знаменитом послании «Religio Laici, или Удел мирянина», представлял собой верховное Существо, которому всюду одинаково поклоняются через единые правила Хвалы и Молитвы; однако этого Бога можно оскорбить преступлением, и когда человек согрешает, Он ждет, что тот покаянием искупит свои проступки; и наконец, последнее, но не менее важное свойство их Бога заключается в том, что Его чувство справедливости должно быть удовлетворено, если не в этой жизни, то в загробной, где добрых ожидает награда, а злых – наказание[[1193] – О деизме известно уже с XVI в. В своем «Христианском наставлении» (*Instruction Chretienne*) (1563) кальвинистский богослов Вире критикует тех, кто верит в Бога, но не верит в Христа и считает, что евангельские поучения – просто обильное собрание выдумок. Об английском деизме см. статью «*Christianisme rationnel*» в католическом богословском словаре (*Dictionnaire de theologie catholique*, Vol. II, col. 2415–2417). Хорошее введение в проблему деизма в целом представляет собой статья «*Deisme*» в том же словаре: Vol. IV, col. 232–243; bibliography, col. 243. Более научный анализ проблемы дает Макс Фришайзен-Келер и Вилли Муг: *Frischeisen-Kohler 924*;., Moog W. *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII Jahrhunderts* (Berlin, 1924), s. 376–380; *Bibliographie*, s. 688–689.].

Сам Драйден не был деистом, но учение деизма описал правильно, да и чем оно было, как не любопытным образцом душевной тератологии: #x6, натуралистическим христианством? В самом названии знаменитой книги, опубликованной Джоном Толандом в 1696 г., отразилась вся суть деизма, и я бы сказал, что этот заголовок должен быть стать девизом деистов – «Христианство без тайн». В 1697 г. в Дублине палач сжег книгу Толанда, однако естественная теология деизма, уже сложившаяся к моменту ее публикации, пережила и ее осуждение. Представленная в Англии именами таких писателей, как Герберт Чербери (1581–1648), Чарльз Блаунт (1654–1693) и Мэтью Тиндаль (1653–1733), во Франции она определяла XVIII в. такими весьма несхожими именами, как Вольтер и Руссо, – до тех пор, пока Робеспьер во время французской революции официально не утвердил культ Верховного Существа.

Я не знаю большей услуги, когда-либо оказанной христианскому Богу, чем предоставленная Ему возможность выжить в этой идее, утвержденной вопреки самому христианству на базе чисто естественного разума. На протяжении почти двух столетий (я сам мог бы назвать французских деистов, которых знаю лично) этому призраку христианского Бога сопутствует призрак христианской

Бог и философия. Жильсон Этьен filosoff.org
религии: смутное чувство религиозности, некая доверительная близость с каким-то в высшей степени славным малым, на которого другие славные ребята могут положиться, когда им нелегко: *le шеи des bonnes gens*: #x7. Однако как предмет религиозного поклонения, Бог деистов был всего лишь призраком живого Бога Авраама, Исаака и Иакова. Как предмет чистой философской спекуляции, Он был чуть больше мифа, смертный приговор которому бесповоротно вынес Спиноза. Позабыв «Того, Кто есть», а вместе с Ним и истинный смысл проблемы существования, Фонтенель, Вольтер, Руссо, а вслед за ними и многие другие естественным образом вернулись к самой поверхностной интерпретации проблемы конечных причин. В результате Бог превратился в «часовщика» Фонтенеля и Вольтера, в верховного конструктора огромной машины, которой является этот мир. Короче говоря, Бог снова стал тем, кем Он уже был в «Тимее» Платона: Демиургом, с той лишь разницей, что на сей раз, прежде чем упорядочить свой мир, этот Демиург посоветовался с Ньютоном. Подобно Демиургу Платона, Бог деистов был лишь философским мифом. Довольно странно, но наши современники до сих пор спрашивают себя, существует ли этот миф в действительности или нет. Отвечают, что нет. И они правы, давая такой ответ, однако отсутствие какого бы то ни было Демиурга не доказывает, что нет никакого Бога.

Глава IV Бог и современная мысль

Современное состояние проблемы Бога полностью определяется мыслью Иммануила Канта и Огюста Конта. Их учения настолько различны, насколько это вообще возможно по отношению к двум философским доктринам. Тем не менее у критицизма Канта и позитивизма Конта общее в том, что в обеих доктринах понятие познания сводится к понятию научного знания, а само понятие научного знания – к тому типу умопостигаемости, которое дается физикой Ньютона. Таким образом, глагол «познавать» означает выражать наблюдаемые отношения между данными фактами языком математических отношений[[1194] – Относительно общего введения в критику метафизики Кантом и Контом см. Gilson E. *The Unity of Philosophical Experience* (New York, Scribner, 1937), Part III, p. 223-295.]. Таким образом, как бы мы на нее ни смотрели, никакая данность не соответствует нашему понятию Бога. Поскольку Бог не является предметом эмпирического познания, мы не имеем о Нем никакого представления. Следовательно, Бог не есть объект познания, и то, что мы называем естественной теологией, – лишь пустословие.

В сравнении с революцией, предпринятой Кантом, картезианская революция едва ли заслуживает такого названия. От Фомы Аквинского до Декарта расстояние, конечно же, немалое, и тем не менее, хотя они и радикально удалены друг от друга, их ход мысли поддается сравнению, но между ними и Кантом такого уже не наблюдается. Придя после греков, христианские философы задавались таким вопросом: как, основываясь на греческой метафизике, получить ответ на проблемы, поднятые христианским Богом? Прошли века кропотливого труда, и, наконец, один из них нашел этот ответ, и именно поэтому мы видим, как Фома Аквинский постоянно использует язык Аристотеля, чтобы сказать о христианских вещах. Придя после христианских философов, Декарт, Лейбниц, Мальбранш и Спиноза столкнулись с новой проблемой: как найти метафизическое оправдание миру науки XVII в.? В качестве ученых Декарт и Лейбниц вообще не имели никакой метафизики. Подобно тому как Августину и Фоме приходилось заимствовать методику у греков, Декарт и Лейбниц были вынуждены заимствовать ее у своих предшественников христианских философов. Отсюда и обилие схоластических выражений, встречающихся в сочинениях Декарта, Лейбница, Спинозы и даже Локка. Все они свободно используют язык схоластов, чтобы выразить несхоластические воззрения несхоластического мира. Однако все они предстают перед нами как ищущие в более или менее традиционной метафизике последнего оправдания механистического мира современной науки. Одним словом, и это верно по отношению к самому Ньютону, для всех них верховным началом умопостигаемости природы остается ее Творец, т. е. Бог [[1195] – Относительно современного анализа научного понятия причины см.: Meyerson E. *Identite et realite* (2d ed., Paris, Alcan, 1912), p. 42. *De l'explication dans les sciences* (Paris, Alcan, 1921), I, 57; *Essai* (Paris, J.Vrin, 1936), p. 28-58.].

Однако с формированием критицизма Канта и позитивизма Конта ситуация полностью меняется. Поскольку Бог не является предметом, постигаемым в априорных формах чувственности (пространстве и времени), Его нельзя с помощью категории причинности соотнести с чем-нибудь еще. Следовательно,

Бог и философия. Жильсон Этьен filosoff.org
заключает Кант, Бог вполне может быть чистой идеей разума, т. е. общим принципом объединения наших познаний; сам же Он предметом познания не является. Кроме того, мы можем постулировать Его существование как требуемое практическим разумом, и тогда оно становится постулатом и по-прежнему не является предметом познания. Следуя своим путем, причем гораздо более радикальным, Кант сразу пришел к тому же выводу. Науке, говорит он, нет никакой пользы от понятия причины. Ученые никогда не задаются вопросом, почему это происходит, но как это происходит. Как только метафизическое понятие причины вы заменяете позитивистским понятием отношения, вы сразу утрачиваете всякое право спрашивать, почему вещи существуют и почему они существуют именно так, как существуют. Снять все эти вопросы в качестве не относящихся к порядку позитивного знания означает в то же время вырвать сам корень всякой спекуляции относительно природы и существования Бога.

Христианским мыслителям понадобилось тринадцать веков, чтобы прийти к совершенно последовательной философии христианского универсума. Современным ученым требуется около двух столетий, чтобы прийти к совершенно последовательной философии механического универсума современной науки. Нам очень важно это осознать, потому что это ясно демонстрирует, где в действительности следует отыскивать чистые философские позиции.

Если мы ищем рационального истолкования мира науки, данного в виде окончательного факта, критицизм самого Канта или какая-либо его версия, сообразованная с требованиями современной науки, должна дать нам удовлетворительный ответ на наш вопрос. Однако можно предпочесть также и позитивизм Канта или какой-нибудь его вариант. Множество наших современников действительно присоединяются к одной из этих позиций. Неокритицизм в Германии представлен такими именами, как Паульсен и Файхингер, во Франции – именем Ренувье, а в работах нашего современника, профессора Леона Брунсвика, он, вероятно, обрел ту форму изложения, которая останется самой чистой. Что касается позитивизма, то своих влиятельных сторонников он нашел в Англии, например, Джона Стюарта Милля и Герберта Спенсера, во Франции – Эмиля Литтре, Эмиля Дюркгейма и всю французскую социологическую школу. Кроме того, недавно в новом облики он был возрожден неопозитивизмом Венской школы. Несмотря на свои многочисленные различия, все эти школы, по меньшей мере, едины в том, что их устремления не простираются дальше рационального истолкования мира как окончательного факта, не поддающегося никакой редукции.

Однако если мы не считаем, что наука полностью соответствует рациональному познанию[[1196] – Критический анализ этого чрезвычайно узкого понятия рационального познания содержится в книге Ж.Маритена: *Maritain J. The Degrees of Knowledge* (New York, Scribner, 1938), а также У.Томпсона: *Thompson W.R. F.R.S., Science and Common Sense, an Aristotelian Excursion* (New York, Longmans, Green, 1937), p. 47–50.], если мы утверждаем, что по отношению ко вселенной можно рациональным образом поставить проблемы, которые тем не менее не предполагают научного ответа, тогда нам нет никакого смысла останавливаться на Творце Природы, о котором говорилось в XVIII в. Почему мы должны довольствоваться призраком Бога, если можем найти Его самого? Нет никаких оснований тратить время на выяснение заслуг, которыми располагают боги Спинозы, Лейбница или Декарта. Теперь мы знаем, что они собой представляют: обычный побочный результат философского разложения живого христианского Бога. Сегодня нам приходится выбирать не между Кантом или Декартом, а скорее между Кантом и Фомой Аквинским[[1197] – Ср. философский манифест Рудольфа Эйкена: *Eisken R. Thomas von Aquino und Kant, ein Kampf zweier Welten* (Berlin, Reuther and Richard, 1901).]. Философские «гостиницы», расположенные на полпути, всегда были полны народа, однако никогда в них не было так тесно, как сегодня, особенно в области естественной теологии. В какой-то мере это объяснимо. Кант – вот что мешает нам вернуться к Фоме Аквинскому. Наши современники очарованы наукой: иногда потому, что они ее знают, однако куда чаще – в силу знания о том, что люди, в науке осведомленные, считают, будто проблема Бога не поддается научной формулировке. Однако пойти так далеко вслед за Кантом нам мешает если не сам Фома, то, по крайней мере, вся совокупность фактов, закладывающая основу для его естественной теологии. Есть такая вещь, как стихийная естественная теология, которая весьма далека от любого философского доказательства Бога. Почти во всех людях существует некая полуинстинктивная склонность к тому, чтобы время от времени задаваться вопросом, нет ли на самом деле такого незримого существа, которого мы называем Богом. Распространенное возражение, согласно которому такое

чувство – лишь пережиток первобытных мифов или нашего собственного религиозного воспитания, не представляется убедительным. Первобытные мифы не объясняют человеческой веры в существование Божества; очевидно, что верно обратное. Полученное в детстве религиозное воспитание не является достаточным объяснением тех вопросов о реальности или нереальности Бога, которые иногда возникают в умах людей. У некоторых из нас воспитание было явно антирелигиозным, у других никакого религиозного воспитания не было вообще, и даже есть немало таких, кто, некогда получив его, не может отыскать в воспоминаниях о нем никакого стимула к слишком серьезным раздумьям о Боге[[1198] – Зная о соблазнах, которые иногда одолевают историков, я хочу на всякий случай подчеркнуть, что в последнем замечании нет ничего автобиографического.]. Естественная тяга задуматься над этой проблемой берет начало в совершенно других источниках – тех самых, которые однажды привели к возникновению не только греческой мифологии, но и всякой мифологии вообще. Бог стихийно открывается большинству из нас, причем не столько как ответ на какую-то проблему, сколько в виде смутно переживаемого чувства присутствия, когда нас захватывает ширь океана, чистое безмолвие гор или таинственная жизнь звездного неба в середине лета. Вовсе не предназначенная для того, чтобы переживать ее вместе с кем-нибудь еще, эти быстропроходящие порывы поразмышлять о Боге обычно посещает нас в минуты одиночества. Однако нет одиночества более глубокого, чем то, которое переживает человек, охваченный мучительной скорбью или сознающий трагическую перспективу приближающегося конца. «Умираешь в одиночку», – говорит Паскаль. Быть может, именно поэтому многие в конце концов встречаются с Богом, ожидающим их на пороге смерти.

Но что доказывают такие чувства? Абсолютно ничего. Это не доказательства, а факты. Те самые факты, которые дают философам повод задавать определенные вопросы относительно возможного существования Бога. И подобно тому как эти личные переживания предваряют всякую попытку доказать, что Бог есть, они сохраняются и после того, как доказать это нам не удастся. Паскаль не слишком обращал внимания на так называемые доказательства существования Бога. Для него было непонятно, почему Бог должен существовать, и непонятно, почему не должен; тогда он просто держал пари, что Бог существует – пари надежное, поскольку выиграть можно было много, а проиграть – ничего. Таким образом, держать пари не означает знать, особенно в том случае, если, проиграв, мы даже не можем надеяться на то, что узнаем об этом. И тем не менее Паскаль все-таки держал пари на то, чего не мог знать. Подобным же образом, показав в своей «Критике чистого разума», что бытие Бога недоказуемо, Кант тем не менее настаивал на признании Бога, по крайней мере, как объединяющей идеи в структуре спекулятивного разума и признании Его как постулата в нравственной упорядоченности разума практического. Может даже показаться, что человеческий разум по своей природе в равной мере не может доказать существование никакого Бога и не может «избежать глубоко укоренившегося инстинкта персонифицировать свои представления»[[1199] – Huxley Th.H. The Evolution of Theology: an Anthropological Study, цит. по: Huxley J Essays in Popular Science (London, Pelican Books, 1937), p. 123.]. Считаем ли мы это результатом спонтанного суждения разума вместе с Фомой Аквинским, врожденной идеей вместе с Декартом, интеллектуальной интуицией вместе с Мальбраншем, вместе с Кантом – идеей, которая рождена объединяющей силой разума, или же иллюзией человеческого воображения вместе с Томасом Генри Гексли – все равно общее понятие Бога существует практически как универсальный факт, спекулятивную ценность которого можно оспаривать, но нельзя отрицать. Единственная наша проблема заключается в том, чтобы определить истинную ценность этого понятия.

На первый взгляд кратчайший путь его анализа состоит в том, чтобы оценить его с точки зрения научного знания, однако кратчайшее не всегда оказывается самым надежным. Такой метод основывается на предположении, согласно которому ничто не может быть познано рационально, если оно не познано научно, однако такая предпосылка вовсе не является очевидной. В истории современной науки имена Канта и Конта мало что значат, если значат что-либо вообще; Декарт же и Лейбниц, два творца современной науки, были к тому же великими метафизиками. Мы можем иметь дело с простой истиной: хотя, касаясь различных проблем, человеческий разум остается одним и тем же, подходить к этим проблемам он все-таки должен по-разному. Каким бы ни был наш окончательный ответ на проблему Бога, все мы едины в том, что Он не является эмпирически наблюдаемым фактом. Сам мистический опыт невыразим и непередаваем, и, следовательно, он не может стать объективным опытом. Если, говоря языком чисто научного знания, суждение «Бог существует» вообще имеет

Бог и философия. Жильсон Этьен filosoff.org
какой-то смысл, оно имеет его благодаря своей умственной ценности как философский ответ на метафизический вопрос.

Когда человек начинает задаваться вопросом, есть ли такое существо, как Бог, ему не кажется, что он поднимает научную проблему, и он не надеется прийти к ее научному разрешению. Все научные проблемы связаны с познанием того, что же в действительности представляют собой данные вещи. Идеальное научное объяснение этого мира заключалось бы в том, чтобы дать исчерпывающее рациональное объяснение того, что этот мир представляет собой в действительности, однако вопрос о том, почему природа существует, не представляет собой научной проблемы, потому что ответ не поддается эмпирической проверке. Понятие же Бога на протяжении всей истории всегда представляется нам ответом на некую экзистенциальную проблему, т. е. ответом на то, почему возникает определенное существование. Греческих богов постоянно призывали для того, чтобы они давали отчет по поводу различных «событий» в истории людей и вещей. Религиозное истолкование природы никогда не заботится о том, что представляют собой вещи, – это проблема ученых – однако его весьма занимают вопросы о том, почему эти вещи оказываются именно такими, какие они есть, и почему они вообще существуют. Библия, знакомящая нас с иудеохристианским Богом, тотчас утверждает Его как окончательное объяснение самого существования человека, его нынешнего состояния на земле, а также всей цепи событий, составляющих историю еврейского народа, равно как и других, весьма значимых: Воплощения Христа и Искупление человека Благодатью. Каким бы ни был их окончательный смысл, они представляют собой экзистенциальные ответы на экзистенциальные же вопросы. Как таковые, они не могут быть перенесены в научную плоскость, но могут рассматриваться только с точки зрения экзистенциальной метафизики. Отсюда тотчас следуют два вывода: естественная теология находится в зависимости не от метода позитивной науки, а от метода метафизики; она может корректно ставить свои проблемы только в рамках экзистенциальной метафизики.

Первый из этих выводов обречен на то, чтобы оставаться весьма непопулярным. Говоря начистоту, совершенно нелепо и смешно, казалось бы, утверждать, что высочайшие метафизические проблемы никоим образом не зависят от ответов, которые наука дает на свои собственные вопросы. Наиболее распространенный взгляд на эту проблему лучше всего выражает один современный астроном: «Прежде чем философы получают право говорить, надо, чтобы наука сказала все, что она может сказать, удостоверяя факты и предварительные гипотезы. Тогда и только тогда дискуссия может законным образом перейти в философские сферы» [[1200] – Sir James Jeans, *The Mysterious Universe* (London, Pelican Books, 1937), Foreword, p. vii. Любопытно, что некоторые ученые не понимают отношения философии к науке. Верно, что «немногие в этом веке решились бы положить в основу своей жизни философию, которая человеку науки кажется явно ложной». Однако из этого не следует, что «таким образом наука становится тем основанием, на котором должно созидаться здание нашей жизни, если мы хотим, чтобы оно было неколебимым». Compton A.H *The Religion of a Scientist* (New York, The Jewish Theological Seminary of America, 1938), p. 5. Во-первых, сама наука не отличается неколебимостью. Во-вторых, если никакой ряд посылок нельзя считать истинным при условии, что он противоречит другому ряду посылок, явно истинному, то из этого вовсе не следует, что второй ряд должен служить основанием, на котором надо утверждать свою жизнь. Вполне возможно, что, например, философские послылки, на которых мы должны утверждать свою жизнь, совершенно независимы от всех научных посылок, которые только возможны.]. Я вполне согласен, что такие слова кажутся куда более разумными, чем то, что сказал я сам. Но что происходит, если люди начинают вести себя так, как будто сказанное мною ложно? В 1696 г. Джон Толанд решил обсуждать религиозные проблемы с помощью метода, заимствованного из естественной философии. В результате появилась книга, о которой я уже упомянул, – «Христианство без тайн». Итак, если христианство лишено тайн, то что же таинственно? В 1930 г. в своей лекции, читанной в Кембриджском университете, Джеймс Джинс решил коснуться философских проблем в свете современной науки. В результате появилась его самая популярная книга – «Таинственная вселенная». Итак, если вселенная, рассматриваемая наукой, таинственна, то что же не является таковым? Нам нет нужды в том, чтобы наука сказала нам, что вселенная действительно таинственна. Люди знают это с тех пор, как существует человеческий род. Настоящая и истинная задача науки, напротив, заключается в том, чтобы сделать все возможное ради преуменьшения этой таинственности. Наука это делает и делает великолепно. Сегодня любой шестнадцатилетний юноша из любой школы знает о физической структуре мира больше, чем когда-либо знали об этом Фома Аквинский, Аристотель и Платон. Он может дать разумное объяснение

тем явлениям, которые озадачивали своей таинственностью величайшие умы. Вселенная науки в качестве науки как раз и состоит из той части всеобщего универсума, из которой благодаря человеческому разуму тайны устранены.

Как же в таком случае ученый может называть эту вселенную «таинственной»? Может быть, это происходит потому, что само развитие науки сталкивает его с явлениями, которые все труднее наблюдать и законы которых все труднее формулировать? Однако неизвестное не обязательно означает таинственное, и наука вполне естественно предполагает, что это так, потому что неизвестное, по меньшей мере, познаваемо, даже если мы его еще не знаем. Истинная причина, по которой эта вселенная кажется некоторым ученым таинственной, заключается в том, что, ошибочно приняв экзистенциальные, т. е. метафизические, вопросы за научные, они ждут на них ответа от науки. Естественно, что никакого ответа они не получают, приходят в замешательство и говорят, что вселенная таинственна.

Научная космогония самого Джеймса Джинса являет собой поучительное собрание таких недоумений. Он исходит из представления о действительном существовании бесчисленных звезд, «блуждающих в пространстве» на столь огромном расстоянии друг от друга, «что приближение одной звезды к другой представляет собой событие почти невозможное». Тем не менее мы должны «поверить», что «около двух миллиардов лет назад это редкое событие совершилось и что звезда, слепо блуждающая в пространстве», так близко подошла к Солнцу, что на его поверхности возникла огромная приливная волна. Эта громадная волна в конце концов взорвалась, и ее фрагменты до сих пор, «вращаясь вокруг породившего их Солнца... представляют собой планеты, большие и малые, одной из которых является наша Земля». С силой разлетевшиеся фрагменты Солнца постепенно остывали, и «с течением времени неизвестно как, когда и почему на одном из этих остывающих фрагментов зародилась жизнь». Так возникает поток жизни, достигший своей кульминации в формировании человека. Во вселенной, где пустое пространство пронизано смертельным холодом, а почти вся материя – смертоносным жаром, возникновение жизни было в высшей степени невероятным. Тем не менее «мы оказались ввергнутыми в такую вселенную, если не по ошибке, то, по крайней мере, в результате того, что можно охарактеризовать, как случайность». Такова, заключает Джеймс Джинс, «удивительная процедура, в ходе которой, насколько в настоящее время нам может сообщить наука, мы стали существовать»[[1201] – Sir James Jeans. *Op. cit.*, chap. i, p. 11-22.].

Каждый согласится, что все это очень таинственно, но возникает вопрос: разве это наука? Даже если мы станем усматривать в этих предположениях множество «предварительных гипотез» (как, очевидно, и делают их авторы), можно ли вообще считать такие гипотезы научными? Разве научно объяснять существование человека рядом случайностей, их которых одна невероятнее другой? Истина проста: относительно проблемы существования человека современной астрономии просто нечего сказать. Вывод остается тем же самым, если к ней мы добавим и современную физику. К какому же заключению, наконец, приходит Джеймс Джинс после того, как, описав физический мир Эйнштейна, Гейзенберга, Дирака, Леметра и Луи де Бройля, он напоследок погружается в то, что, по крайней мере на сей раз, раскрывается перед ним как «глубокие воды» метафизики? А приходит Джине к такому заключению, что, хотя многие ученые и предпочитают понятие «циклической вселенной», более ортодоксальный научный взгляд», однако, «состоит в том, что своей нынешней формой эта вселенная обязана «сотворению» и что «ее сотворение, наверное, представляло собой акт Мысли»[[1202] – Ibid., chap.v, p. 182.]. Согласен. Однако какое отношение это имеет к Эйнштейну, Гейзенбергу и заслуженно знаменитой вселенной современных физиков? Оба учения – о «циклической вселенной» и «верховой Мысли» – были сформулированы досократиками, которые совершенно не знали о том, что скажет Эйнштейн через двадцать шесть веков. «Современная научная теория, – добавляет Джине, – заставляет нас думать о сотворении как действию вне пространства и времени, которые представляют собой часть этого творения, подобно тому как художник находится вне своего холста»[[1203] – Ibid., chap.v, p. 183.]. Почему современная теория заставляет нас говорить то, что уже было сказано, причем не только св. Августином, которого цитирует наш ученый, но и любым из бесчисленного множества христианских богословов, не знавших никакого другого мира, кроме мира Птолемея? Совершенно ясно, что философский ответ, который дает Джеймс Джине на проблему мирового устройства, не имеет ничего общего с современной наукой. И в этом нет ничего удивительного, поскольку он вообще не имеет никакого отношения к любому научному знанию.

Если мы внимательнее рассмотрим изначальный вопрос, заданный Джинсом, нам станет ясно, что он не только сразу же погрузил его в глубокие воды, но и, говоря научно, лишил возможности отслеживать эту глубину. Спрашивать, почему из бесконечного множества комбинаций физико-химических элементов возникло живое и мыслящее существо, называемое человеком, значит искать причину, по которой такая совокупность физических энергий, как человек, в действительности есть, или существует. Иными словами, это значит выяснять возможные причины существования живых и мыслящих организмов на земле. Гипотеза, согласно которой завтра биохимики в своих лабораториях начнут производить живые субстанции, не имеет отношения к этому вопросу. Если какому-нибудь химику когда-нибудь действительно удастся произвести живые клетки или какие-либо элементарные виды живых организмов, ему будет легче всего объяснить, почему такие организмы существуют. Он скажет: я их создал. Однако мы вовсе не спрашиваем, состоят ли живые и мыслящие существа из одних только физических элементов? Вопрос, скорее, звучит так: если предположить, что в конечном счете они состоят только из них, как нам объяснить существование самой структуры молекул, производящей то, что мы зовем жизнью, или мыслью?

С научной точки зрения такие проблемы не имеют смысла. Если бы не было никаких живых и мыслящих существ, не было бы никакой науки. Следовательно, не было бы и никаких вопросов. Даже научно осмысленная вселенная неорганической материи представляет собой структуру, а что касается мира материи органической, то она всюду свидетельствует о наличии координации, адаптации и различных функций. На вопрос о том, почему существуют такие организованные существа, ученые отвечают: случай. Конечно, играя в бильярд, каждый может сделать превосходный удар, однако если игрок «мажет» сто раз подряд, говорить о том, что все выглядело удачно, значит приводить слишком слабые доводы. Некоторым ученым это известно настолько хорошо, что понятие случайности они заменяют понятием механических законов, т. е. прямой ее противоположностью. Однако, когда они начинают объяснять, каким образом эти механические законы дают жизнь живым организованным существам, им снова приходится обращаться к случайности как к единственному доводу, который можно привести. «Хотя силы, действующие в космосе, едины, – говорит Джулиан Хаксли, – они подразделяемы, но, оставаясь таковыми, сохраняют взаимосвязь. Существуют огромные силы неорганической природы, нейтральной или враждебной по отношению к человеку. Тем не менее они породили развивающуюся жизнь, эволюция которой, слепая и случайная, движется в направлении, общем направлению наших собственных осознанных желаний и идеалов, и таким образом дает нам внешнюю санкцию для нашей направленной деятельности. Это привело к рождению человеческого разума, который в лице всего человечества изменяет ход эволюции благодаря акселерации»[[1204] – Huxley J. «Rationalism and Idea of God»: Essays of a Biologist, chap, vi (London, Pelican Books, 1939), p. 176. Эта «научная» космогония странным образом напоминает «Теогонию» Гесиода, где все последовательно порождается изначальным Хаосом.], – и так далее, до бесконечности. Иными словами, единственное научное объяснение тому, почему наш игрок в бильярд оказывается столь неудачливым, заключается в том, что он не может играть в бильярд и что никакой случай этому не благоприятствует. Если ученые, в качестве ученых, не дают внятного ответа на эту проблему, почему же тогда некоторые из них позволяют себе оживленно молотить всякий вздор? Причина проста, и на сей раз можно с уверенностью сказать, что случай не имеет ничего общего с их упрямством. Они предпочитают говорить что угодно, лишь бы не наделять Бога существованием, допуская наличие цели в этой вселенной. В какой-то мере их позиция оправдана. Подобно тому как наука может внести смятение в метафизику, метафизика может так же поступить с наукой. Считаясь в прошлом важнее науки, она нередко доходила до того, что препятствовала ее возникновению и мешала развитию. Веками так много поколений философов ошибочно принимали конечные причины за научные объяснения, что сегодня многие ученые по-прежнему считают, что страх перед этими причинами – начало научной мудрости. Итак, наука заставляет метафизику страдать за ее многовековое вмешательство в вопросы физики и биологии.

Однако в обоих случаях подлинная жертва этого эпистемологического раздора одна и та же – человеческий разум. Никто не отрицает, что живые организмы выглядят так, как если бы они были задуманы или предназначены для выполнения различных функций, связанных с жизнью. Каждый согласится, что такая картина может быть лишь иллюзией. И нам пришлось бы признать ее таковой, если бы наука смогла объяснить возникновение жизни с помощью механистических доводов, когда речь идет только об отношениях между наблюдаемыми феноменами в соответствии с геометрическими свойствами

Бог и философия. Жильсон Этьен filosoff.org
пространства и физическими законами движения. Напротив, весьма примечательно, что многие ученые упорно настаивают на иллюзорном характере такой картины, хотя в то же время открыто признают, что не могут дать какого-нибудь научного объяснения органическому строению живых существ. Как только современная физика достигла уровня структурных проблем, поднятых молекулярными исследованиями, она сама столкнулась с такими трудностями. Однако вместо того чтобы прибегнуть к какому-либо понятию наподобие замысла, ученые весьма охотно предпочитали вводить немеханические понятия дискретности и неопределенности. Мы видим, как Джулиан Хаксли с куда более широким размахом смело объясняет природу существования организованных тел с помощью тех самых свойств материи, которые, по его мнению, до бесконечности умаляют возможность появления этих тел. Почему ученые, будучи существами в высшей степени разумными, намеренно предпочитают простым понятиям замысла или целесообразности в природе произвольные понятия слепой силы, случая, спонтанного возникновения, внезапного изменения и тому подобные? Просто потому, что они в гораздо большей степени готовы отдать предпочтение полному отсутствию сферы умопостигаемого, чем признанию умопостигаемости ненаучной.

Кажется, что здесь мы, наконец, добрались до самой сути этой эпистемологической проблемы. Будучи сами по себе неясными, эти произвольные понятия, по меньшей мере, однородны цепи механистических истолкований. Расположенные в начале этой цепи или помещенные в нее там, где это необходимо, они наделяют ученого теми самыми существованиями, в которых он нуждается, чтобы что-то познать. Сама их иррациональность свидетельствует о неодолимом сопротивлении, которое существование оказывает любому виду научного объяснения[[1205] - Эта явная неприязнь современной науки к понятию целевой причины сокровенным образом связана с неэкзистенциальным характером научных объяснений.]. Признавая идею замысла, или целесообразности, в качестве возможного принципа объяснения, ученый ввел бы в свою систему законов звено, совершенно инородное всей остальной цепи. Он смешал бы метафизические причины существования организмов с физическими причинами, которые должен соотнести как с их структурой, так и функционированием. Хуже того, он, наверное, почувствовал бы искушение принять экзистенциальные причины существования живых организмов за их действенные физические причины, возвращаясь, таким образом, к старым добрым временам, когда рыбы имели плавники, потому что были созданы для плавания. Вполне возможно, что рыбы были созданы именно для этого, однако, узнавая об этом, мы узнаем о них ровно столько, сколько узнаем о самолетах, догадываясь, что они созданы для полета. Если бы они не были созданы для этого, их не было бы вообще, поскольку сама их суть заключается в том, чтобы быть летательными аппаратами; однако для того, чтобы узнать, как они на самом деле летают, нам надо обратиться, по крайней мере, к двум наукам – аэродинамике и механике. Конечная причина полагает существование, и определять его законы может одна лишь наука о существовании. Разнородность этих двух порядков ярко подчеркнул Фрэнсис Бэкон, когда, говоря о конечных причинах, сказал, что они «подобно фантастическим рыбам, присасывающимся к кораблям и мешающим их движению, замедлили, так сказать, плавание и прогресс наук, мешая им следовать своим курсом и продвигаться вперед»[[1206] - Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук. // Соч. в двух томах. М., 1971. Т. 1. С. 241. См. с. 241-242: «Мы говорим об этом не потому, что эти конечные причины не являются истинными и достойными внимательного изучения в метафизике, но потому, что, совершая набег и вторжения во владения физических причин, они производят там страшные разорения и опустошения»]. Их научная бесплодность особенно полно проявляется в мире современной науки, где сущности сведены к простым явлениям, а те – к порядку того, что можно наблюдать. Современные ученые живут или делают вид, что живут, в мире одних лишь явлений, где за являющимся ничего не стоит. Однако тот факт, что конечные причины в научном смысле бесплодны, не умаляет их значения как причин метафизических, и отвергать метафизические ответы на какую-либо проблему лишь потому, что они ненаучны, значит намеренно калечить познавательную силу человеческого разума. Если единственный доступный для понимания способ объяснить существование организованных тел заключается в том, чтобы признать наличие замысла, или целесообразности, в момент их происхождения, давайте это признаем, пусть не как ученые, а, по крайней мере, как метафизики. А поскольку для нас понятия замысла и цели неотделимы от понятия мысли, полагать существование мысли как причину целенаправленного существования организованных тел значит полагать цель любых целей, или конечную цель, т. е. Бога.

Совершенно очевидно, что именно этот вывод и собираются отвергнуть противники признания конечных причин. «Цель – это психологический термин, – говорит Джулиан Хаксли, – и приписывать цель какому-нибудь процессу просто потому, что его результаты в какой-то мере напоминают результаты подлинно целенаправленного процесса, совершенно неправомечно, так как это представляет собой простую проекцию наших собственных идей на структуру природы» [[1207] – Huxley J. Op. cit. chap, vi, p. 173.]. Мы, конечно же, так и делаем, но почему нам нельзя этого делать? Нам нет необходимости проецировать наши идеи на систему природы: они принадлежат ей сами по себе. Наши идеи находятся в системе природы, потому что мы сами находимся в ней. Любая вещь, которую человек создает разумно, создается с определенным намерением и целью, являющейся конечной причиной его действия. Что бы ни делали рабочий, конструктор, предприниматель, писатель или художник, все это представляет собой лишь осуществление определенной цели с помощью разумно выбранных средств. Нет ни одного примера какого-либо механизма, который создал себя сам и спонтанно возник благодаря механическим законам материи. Через человека, который является неотъемлемой составной частью природы, столь же неотъемлемой ее частью становится и целенаправленность. Итак, можно ли считать произвольным (зная изнутри о том, что наличие организации всегда означает и наличие цели) тот вывод, что везде, где существует организация, существует и цель? Я прекрасно понимаю ученого, отвергающего такой вывод как совершенно ненаучный. Я понимаю и того ученого, который говорит мне, что, как ученому, ему нет никакой необходимости делать какой-то вывод о возможной причине действительного существования организованных тел. Однако я совершенно не могу понять, в каком смысле мой вывод, уж коли я решил его сделать, является «обычным заблуждением».

Почему вывод о том, что на основании биологического прогресса можно говорить о существовании цели во вселенной, должен восприниматься как заблуждение? Потому что, отвечает Джулиан Хаксли, «можно показать, что это представляет собой такой же естественный и неизбежный результат борьбы за существование, как адаптация, и является не более таинственным, чем, например, увеличение броневой силы снаряда и прочности брони в течение последнего столетия» [[1208] – Ibid., p. 172.]. Быть может, Хаксли считает, что в течение последнего столетия стальные листы так же стихийно потолстели, как потяжелели артиллерийские снаряды? Иными словами, не утверждает ли он, что в человеческой промышленности целенаправленности нет совсем, как ее нет в остальном мире? А может быть, он, напротив, утверждает, что во всем остальном мире она так же изобилует, как, по-видимому, и в промышленности? Во имя науки он утверждает и то, и другое, а именно, что адаптация организмов, где нет никакой целенаправленности, которая могла бы ее объяснить, не более таинственна, чем адаптация в человеческой промышленности, где целенаправленность всюду ее объясняет. Итак, адаптация, возникшая в результате бесцельной борьбы за существование, не более таинственна, чем адаптация, возникшая в результате борьбы целенаправленной, – я не знаю, является ли такое утверждение «обычным заблуждением», но на заблуждение оно очень похоже. Это заблуждение ученого, который, не зная, как ставить метафизические проблемы, упрямо не желает признавать правильные метафизические ответы на них. В *Inferno*: #x8 мира познания для такого греха предусмотрено особое наказание: повторное низвержение в мифологию. Итак, Джулиану Хаксли, который более известен как выдающийся зоолог, надо отдать должное: к уже и без того немалому семейству олимпийцев [[1209] – Относительно философских трудностей, к которым приводит такое понятие эволюции, см.: Thompson W.R. *Science and Common Sense*, p. 216–232.] он присовокупил бога Борьбы.

Мир, утративший христианского Бога, не может не походить на мир, еще не обретший Его. Подобно миру Фалеса и Платона, наш современный мир «полон богов». Здесь есть и слепая Эволюция, и проницательный Ортогенез, и благоволяющий Прогресс, и другие, которых лучше не называть по имени. Зачем без надобности оскорблять чувства тех, кто сегодня им поклоняется? Важно, однако, понять, что человечество неизбежно будет все сильнее и сильнее подпадать под обаяние новой научной, социальной и политической мифологии, если мы решительно не изгоним эти пьянящие понятия, влияние которых на современную жизнь становится устрашающим. Миллионы людей умирают от голода и истекают кровью до смерти, потому что две или три из этих обожествленных абстракций, псевдонаучных и псевдосоциальных, ныне пребывают в состоянии войны. Ведь когда боги сражаются между собой, умирать приходится людям. Разве мы не можем понять, что эволюция в значительной степени будет такой, какой мы сами ее сделаем? Что Прогресс – это не какой-то закон, который

автоматически сам себя исполняет, а нечто, чего люди должны терпеливо добиваться своею волей? Что равенство – не реальная данность, а идеал, к которому надо постепенно приближаться, основываясь на справедливости? Что демократия – это не главная богиня некоторых сообществ, а великолепное обетование, которое надо исполнить всем, упорно стремясь к содружеству, если эти все достаточно сильны для того, чтобы передавать его из поколения в поколение?

Я думаю, можем, однако, сначала надо о многом как следует поразмыслить, и здесь, несмотря на вошедшую в поговорку беспомощность философии, она могла бы кое в чем помочь. Беда многих наших современников не в том, что они агностики, а в том, что они являют собой введенных в заблуждение теологов. Настоящие агностики встречаются крайне редко, и они никому не приносят вреда, кроме самих себя. У них нет никакого Бога и равным образом нет никаких богов. К сожалению, гораздо чаще встречаются псевдоагностики, которые, сочетая научные знания и социальную щедрость с полным отсутствием философской культуры, заменяют опасными мифологиями естественную теологию, которой даже не понимают.

Проблема конечных причин обсуждается этими агностиками, наверное, чаще всего. Как таковая, она особенно привлекает наше внимание, однако представляет собой лишь один из многих аспектов самой главной из всех метафизических проблем – проблемы Бытия. Позади вопроса о том, почему существуют организованные существа, мы находим еще один, более глубокий, который я формулирую словами Лейбница: почему существует нечто, а не ничто? Здесь я снова прекрасно понимаю ученого, который отказывается его задавать. Он вправе сказать мне, что такой вопрос не имеет смысла. С научной точки зрения в нем, действительно, смысла нет[[1210] – враждебность, проявляемая полностью математизированной наукой по отношению к ни к чему не сводимому акту существования, – вот что, согласно вполне справедливому замечанию А.Бергсона, лежит в основе ее противостояния самой длительности. Мальбранш считал, что существование материи недоказуемо, и делал вывод, что уничтожение материального мира Богом никоим образом не скажется на нашем научном его познании. Сэр Артур Эддингтон, конечно же, не согласился бы с метафизикой Мальбранша, однако его собственный подход к проблеме существования – подход эпистемологический, предполагающий особый свод знаний, которые мы называем современной физикой; отсюда и аналогичный вывод, согласно которому с такой точки зрения «речь никогда не заходит о приписывании физической вселенной таинственного свойства, именуемого существованием». См.: *The Philosophy of Physical Science* (Cambridge, University Press, 1939), chap, x, p. 156-157. Взамен «метафизического понятия реального существования» сэр Артур предлагает «структурное понятие экзистенции», которое определяет на с. 162-166. По сути дела, речь идет о метафизическом понятии бытия, которое не «туманно» (р. 162), а построено по принципу аналогии; что касается действительного существования, то оно представляет собой не предмет понятия, а предмет суждения. Заменять «реальное существование» «структурным» значит тяготеть к выводу, согласно которому «независимое существование» для той или иной данности представляет собой «ее существование в качестве одного из слагаемых структуры», тогда как ее несуществование – «дыру, образующуюся в этой структуре или прилагаемую к ней» (р. 165). Иными словами, независимое существование или несуществование элемента находится в жесткой зависимости от его целого. Существовать – значит «содействовать чему-либо», прекращать существовать – значит прекращать это содействие. Однако для того, чтобы содействовать существованию какого-то целого, вещь сначала сама должна существовать, а определять смерть человека дырой, которую она создает в его семье, значит довольно отстраненно смотреть на то, что самому умирающему представляется крайне индивидуальным событием.], однако с метафизической – есть. Наука может многое объяснить в этом мире, и, быть может, однажды она объяснит все, что в действительности представляет собой мир явлений. Однако почему нечто вообще есть, или существует, наука не знает, и не знает как раз потому, что не может даже задать такой вопрос.

Единственно возможный ответ на этот высший вопрос заключается в том, что каждая экзистенциальная энергия, каждая отдельно существующая вещь в своем существовании зависит от чистого Акта существования[[1211] – Сэр Артур Эддингтон сетует на то, что философы ничего не делают, чтобы разъяснить «мирянам» смысл слова «существование». См.: *The Philosophy of Physical Science*, chap, x, p. 154-157. В качестве примера, свидетельствующего о его двусмысленности, сэр Артур приводит суждение: «Есть задолженность банку». Представляет ли собой «задолженность банку» нечто существующее? Ответ

таков: и да, и нет. Глагольная форма «есть» имеет два различных значения согласно тому, что она обозначает: 1) действительное существование вещи; 2) или соединение предиката с субъектом в суждении. В первом случае в банке реально наличествует чек, однако верно и то (во втором случае), что «этот чек есть задолженность». Сказать, что «чек есть задолженность», вовсе не значит сказать, что «задолженность» действительно есть, или существует.]. Для того чтобы стать окончательным ответом на все экзистенциальные проблемы, эта верховная причина должна быть абсолютным существованием[[1212] – Некоторые ученые, еще осознающие значимость аргумента от замысла, сказали бы, что не чувствуют «необходимости в Творце, полагающем начало Вселенной». См.: Compton A.H. The Religion of Scientist, p. 11. Иными словами, они не понимают, что эти две проблемы, по существу, представляют собой одно и то же. Замысел предстает перед ними как факт, существование которого требует объяснения. Но почему бы тогда не рассматривать протоны, электроны, нейтроны и фотоны как факты, существование которых тоже требует какого-то объяснения? Почему существование этих элементов менее таинственно, чем существование их соединений? Многие ученые не задают второго вопроса по одной причине: на сей раз они не могут не заметить, что, по существу, эта проблема не является научной. И все-таки природа обеих проблем одна и та же. Если причина существования организмов лежит вне природы их физико-химических элементов, она выходит за пределы физического миропорядка и, следовательно, является трансфизической, т.е., собственно говоря, метафизической. Иными словами, если в элементах нет ничего, что могло бы объяснить природу замысла, наличие этого замысла в хаосе элементов с той же необходимостью предполагает творение, с какой его предполагает само существование этих элементов.]. Будучи абсолютной, такая причина является самодостаточной, и, если она творит, ее творческий акт должен быть свободным. Поскольку она творит не только сущее, но и его упорядоченность, она должна представлять собой нечто, в высшем степени содержащее единое начало порядка, известное нам по опыту, а именно – мысль. Итак, абсолютная самосуществующая и познающая причина есть не Оно, а Он. Одним словом, первопричина представляет собой Того, в ком совпадает причина природы и истории, Бога философии, который является также Богом религии[[1213] – Доктор АКомптон являет собой интересный пример того множества ученых, которые, по-видимому, не осознают, что попадают в другую область, когда от науки переходят к философии, а от нее – к религии. Для них «гипотеза Бога» – просто еще одна из тех «рабочих гипотез», которые ученый временно принимает как истинные, несмотря на то, что ни одна из них не может быть доказана. Отсюда делается вывод, что «вера в Бога может быть вполне научной установкой, даже если мы не можем обосновать правильность основанного на ней убеждения». См.: Compton 913;. 919;. The Religion of a Scientist, p. 13. В данном случае мы имеем дело с прискорбным смещением языков. Да, принцип сохранения энергии и понятие эволюции – гипотезы, но это научные гипотезы, потому что научное истолкование наблюдаемых нами фактов зависит от того, принимаем ли мы эти гипотезы или отвергаем. Существование или несуществование Бога, напротив, представляет собой положение, признание или отрицание которого не определяет никаких изменений в структуре нашего научного объяснения мира и нисколько не зависит от содержания науки как таковой. Если, к примеру, допустить, что в мире присутствует замысел, существование Бога нельзя полагать как научное объяснение присутствия замысла в этом мире: оно представляет собой метафизическое объяснение; следовательно, Бога надо полагать как метафизическую необходимость, а не как научную вероятность.].

Сделаем еще один шаг и сравним ошибку некоторых агностиков с подобной ошибкой. Неспособность очень многих метафизиков провести различие между философией и религией сказывается на естественной теологии не менее пагубно, чем посягательства псевдометафизической науки. Метафизика полагает Бога как чистый Акт существования, однако она не дает нам никакого понятия о Его сущности. Мы знаем, что Он есть, но не постигаем Его. Бесхитростные метафизики, сами того не желая, заставляют агностиков верить, что Бог естественной теологии – это «часовщик» Вольтера или «плотник» из дешевой апологетики. Во-первых, никогда не было никаких часов, созданных часовщиком; «часовщики», как таковые, просто не существуют; часы делают люди, которые знают, как их делать. Равным образом, утверждать Бога как верховную причину того, что есть, значит знать, что Он есть Тот, Кто может творить, потому что Он есть «Тот, Кто есть»; однако о природе абсолютного существования это говорит нам еще меньше, чем любая плотницкая работа – о человеке, который ее сделал. Будучи людьми, мы можем утверждать Бога только на основании антропоморфных причин, однако это не обязывает нас полагать Его как антропоморфного Бога. Вот что говорит святой Фома Аквинский:

«Глагол "быть" употребляется двояко: во-первых, он обозначает акт существования (*actu essendi*) и, во-вторых, – построение тех суждений, которые душа измысливает, соединяя предикат с субъектом. Беря глагол "быть" в первом отношении, мы знаем "бытие" Бога (*esse Dei*) не больше, чем Его сущность. Мы знаем его только во втором отношении, ибо мы поистине знаем, что образуемое нами суждение о Боге, когда мы говорим "Бог есть", – суждение истинное, и мы знаем об этом из Его действий»[[1214] – Saint Thomas Aquinas. *Summa theologiae*, Pars. I, qu. 3, art. 4, ad 2m].

Если Бог естественной теологии таков, тогда истинная метафизика достигает своей вершины не в понятии, будь то Мысль, Благо, Единое или Субстанция. Кульминация не достигается даже в понятии сущности, будь то сущее самого Бытия. Ее последнее слово – не *ens*, а *esse*, не сущее, а бытие. Последнее усилие истинной метафизики заключается в том, чтобы утвердить Акт с помощью акта, т.е. через акт суждения утвердить высший Акт существования, сама сущность которого, поскольку она долженствует быть, превосходит человеческое разумение. Когда метафизика подходит к концу, начинается религия. Однако единственный путь, который может привести человека туда, где начинается истинная религия, должен с необходимостью вывести его за пределы созерцания сущностей – к самой тайне существования. Отыскать этот путь не очень трудно, но немногие отваживаются идти по нему до конца. Соблазненные внятной красотой науки, многие утрачивают всякий вкус к метафизике и религии, а другие, которых немного, погружаясь в созерцание некой верховной причины, приходят к осознанию того, что, в конце концов, метафизика и религия должны встретиться, но не могут сказать, где и как; в результате они отъединяют религию от философии или отвергают религию во имя философии, если, вслед Паскалю, не поступают наоборот. Почему мы не можем хранить истину и хранить ее целиком? Это возможно. Но это могут сделать только те, кто понимает: Тот, Кто есть, т.е. Бог философов, един с ТЕМ, КТО ЕСТЬ, Богом Авраама, Исаака и Иакова.

Примечания

Перевод выполнен А.П.Шурбелевщ по изданию: Gilson E. *God and Philosophy*. New Haven, 1960

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке [Royallib.ru](http://royallib.ru): <http://royallib.ru>

Оставить отзыв о книге:
http://royallib.ru/comment/gilson_eten/bog_i_filosofiya.html

Все книги автора: http://royallib.ru/author/gilson_eten.html

notes

Примечания

[1108]

Аристотель. *Метафизика* I, 3, 983b, 20–27; *О душе*, 1, 5, 411a, 8.

[1109]

Hack R.K. *God in Greek Philosophy to the Time of Socrates* (Princeton University Press, 1931), p. 42.

[1110]

Аристотель нигде не реконструирует мысль Фалеса согласно тем направлениям, которых придерживаются современные исследователи. В трактате «О душе» (там же, I, 2, 405a, 19) он сообщает, что, согласно Фалесу, магнит имеет душу, поскольку может двигать железом; отсюда сам Аристотель заключает, вероятно, в качестве предположения, что высказывание Фалеса о том, будто «все полно богов», видимо, вдохновлено мыслью, согласно которой «душа разлита во всем». Относительно английского перевода текстов, приписываемых Фалесу, см. Nahm M.C. *Selections from Early Greek Philosophy* (F.S.Crofts, New York, 1930), p. 59-62. После Аристотеля и, главным образом, благодаря влиянию стоиков учение о мировой душе приписывалось Фалесу, пока Цицерон (Цицерон. О природе богов, 1, 25. М., 1985) не завершил круг, отождествив так называемую мировую душу Фалеса с Богом. Ср. Burnet J. *Early Greek Philosophy* (4 ed. London, A. And C.Black, 1930), p. 49-50. Все это представляет собой позднейшую реконструкцию учения Фалеса, в поддержку которой не существует никаких достоверных исторических свидетельств.

[1111]

Burnet J. *Op. cit.*, p. 50.

[1112]

Ibid., p. 13, 14, 50. Рационалистическая интерпретация ранней греческой философии, предпринятая Бернетом, сама по себе является реакцией на ее социологическую интерпретацию, разработанную Корнфордом: Cornford F.C. *From Religion to Philosophy* (London, 1912). Бернет не хочет, чтобы мы «впали в заблуждение, выводя науку из мифологии» (*op. cit.*, p. 14). Я думаю, в этом он прав, однако если неверно выводить Фалесову науку из мифологии, так же неверно устранять мифологию из этой науки.

[1113]

Относительно точки зрения Виламовица, Роде и Эдварда Мейера см. небезосновательные замечания Р. К. Хака: Hask R. K. *op. cit.*, p. 4-6. Некоторые из современных толкователей Гомера считают, что он был не только нерелигиозным, но даже антирелигиозным. Другие же, напротив, полагают, что он был религиозным реформатором, так сказать, святым Павлом раннего греческого язычества. Такую позицию занимает, например, Гилберт Мюррей: Murray G. *Five Stages of Greek Religion* (New York, Columbia University Press, 1925), p. 82.

[1114]

Homer, *Iliad*, ed Thomas W. Allen (Oxford, Clarendon Press, 1931, 3 vols. (См. на рус. языке: Гомер. Илиада. М., 1993. XX, 7-9. С. 316. - Прим. перев. Далее, где это было возможно, сноски давались в переводе на русские издания). Примечательно, что даже греческие боги-личности изначально, вероятно, представляли собой всего лишь персонализацию природных сил: Мюррей говорит, что Зевс - это «ахейский бог-небо», Феб Аполлон - «бог-солнце», Паллада Афина - «богиня-заря, Эос», связанная с Афинами (*op. cit.*, p. 71-74). Относительно психологических проблем, которые возникали в результате этого процесса персонализации, см. как всегда глубокие, пронизательные замечания Р. К. Хака. (*Op. cit.* p. 12-16.) О греческой религиозной жизни и чувствах см. Festugiere A.J. *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile* (Paris, Gabalda, 1932), p. 20-23.

[1115]

Cf. Homer, *Iliad*, Вк. XIX, в. 86-90 (См.: Гомер. Илиада. Л., 1990. XIX, 86-90. С. 276). Позднее это подтверждает сам Ахил:

«Зевс! Беды жестокие ты насылаешь на смертных!

(там же, XIX, 270-274. С. 280). Подобно любой греческой трагедии любая поэма предполагает «небесное вступление», наделяющее эту поэму или трагедию всей полнотой смысла.

[1116]

В греческом сознании понятие жизни и крови неразделимы. Поскольку у греческих богов вообще нет никакой крови, они не могут ее потерять и, следовательно, не могут умереть. См.: Гомер. Илиада. V, 339-342. С. 68.

[1117]

Там же. XIV, 233. С. 200

[1118]

Там же. I, 524-527. С. 16: «Невозвратно то слово, вовек непреложно / И не свершиться не может, когда я главой помагаю».

[1119]

Там же. XVI, 439-461. С. 234.

[1120]

Пиндар. Пифийские песни. - Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты. М., 1980. I. < «Этна» >. С. 60).

[1121]

Гомер. Илиада. л. 1990. XXII, 208-213. С. 314.

[1122]

Преемственность религиозной и философской греческой мысли о Боге, напротив, довольно сильно акцентируется Р.К.Хаком (op. cit., p. 39). Таким образом, перед нами два прямо противоположных истолкования одних и тех же текстов. Когда Фалес говорит, что «все полно богов», то, согласно Бернету, он на самом деле не имеет в виду «богов». Согласно же Р.К.Хаку, подлинная мысль Фалеса заключается в том, что «вода является живой и божественной субстанцией вселенной» (ibid.). По существу, в текстах Аристотеля, который является основным источником наших сведений о Фалесе, упоминается о сходном учении «первых, писавших о богах»: «творцами возникновения» вещей они считали Океан и Тефию; затем Аристотель добавляет: «Но действительно ли это мнение о природе исконное и древнее, это, может быть, и недостоверно, во всяком случае о Фалесе говорят, что он именно так высказался о первой причине» (Аристотель. Метафизика, I, 3, 983b, 18 - 984a, 2; Nahm M.C., op. cit., p. 60-61. Отсюда явствует, что у Аристотеля не было никакой уверенности относительно преемственности этих двух учений. Обвинять его в том, что он не сумел «внести атрибут божественности вместе со всепроникающей душой» (наск Р.К. Op. cit. p. 42, п.), значит считать само собой разумеющимся, что Аристотелю следовало бы так и сделать, что, однако, никоим образом не доказывается. Итак, связывая два высказывания («все полно богов» и «магнит имеет душу») (op. cit., p. 48), Бернет предполагает, что с

Бог и философия. Жильсон Этьен filosoff.org
точки зрения Фалеса боги – это физические силы, похожие на магнит; связывая высказывания о том, что «все полно богов» и «душа разлита во всем», Р.К.Хак выдвигает предположение, согласно которому, мировая душа является Богом. Что касается самого Аристотеля, то он, напротив, никогда не связывал какие-либо из этих различных высказываний и даже не приписывал Фалесу учения о мировой душе (О душе, I, 5, 411a, 7-9). Тот факт, что некоторые исследователи устраняют бога из тех текстов, где он присутствует, не дает нам право приносить бога в те тексты, где его на самом деле нет.

[1123]

Гомер. Илиада. л. 1990. XIX, 91-92. с. 276.

[1124]

Это верно даже по отношению к теогонии Гесиода (ср.: Наск Р.К. *Op. cit.*, chap, iii, p. 23-32). Будучи гораздо более систематичной, чем теогония Гомера, «Теогония» Гесиода, по существу, еще остается теологией, т.е. религиозным объяснением мира при помощи определенных персонажей, а не философским его объяснением со ссылкой на одну или несколько природных стихий. Мифология – это религия, философия – это знание, и, хотя истинная религия и истинное знание в конечном счете согласуются между собой, они представляют два различных вида проблем, доказательств и решений.

[1125]

Цит. по: Nahm M.C. *Jr. cit.*, p. 165, n. 44.

[1126]

Ср.: Burnet J. *Op. cit.*, p. 59. Относительно Анаксимандра см. тексты в: Nahm M.C. *Op. cit.* p. 62, 63; о Левкиппе и Демокрите, *op. cit.*, p. 160-161 или Burnet J. *Op. cit.*, p. 338-339. Самая лучшая работа по этому вопросу: Dies 913;., *Le Cycle mystique* (Paris, F. Alean, 1909).

[1127]

Теология Гесиода гораздо систематичнее тех несвязных теологических элементов, которые разбросаны по всему творению Гомера. В силу этого некоторые историки чувствуют сильное тяготение к тому, чтобы рассматривать ее как знамение переходного периода на пути от примитивной греческой мифологии к ранней греческой философии. Их основной аргумент – наличие рациональной тенденции, столь явной в «Теогонии» Гесиода и выражающейся в том, чтобы свести греческую мифологию к некоему виду систематического единства (см. Robin L. *La Pensee grecque* <Paris, 1923>, p. 33, в комментарии Р. К. Хака, *op. cit.*, p. 24) Само по себе это правильно, но рационально трактуемая теология по-прежнему остается теологией; систематически организованная мифология представляет собой более рациональную теологию, нежели несвязная, однако она ни на йоту не приближается к тому, чтобы стать философией.

[1128]

Платон. Государство, 517.

[1129]

Бог и философия. Жильсон Этьен filosoff.org
Festugiere A.J. O.P., op. cit. p. 191; того же автора: *Contemplation et vie contemplative selon Platon* (Paris, J.Vrin, 1936). Ср. «Le Dieu de Platon,» in *Dies A. Autour de Platon* (Paris, G.Beauchesne, 1927), II, 523-574; а также: *La Religion de Platon*, p. 575-602.

[1130]

Согласно фестюжьеру, Идея Блага представляет собой «самое божественное из всего божественного», так что взбирающийся по лестнице существований, от чувственно постигаемых вещей до высочайшей из всех Идей, он в конечном счете постигает первое Существо, «он видит Бога» (*L'ideaî religieûx des Grecs et l'Evangile*, p. 44; ср. p. 54). В отрывках из «Государства» (508a-509c, 517b-c), которые фестюжьер приводит в поддержку своего утверждения, солнце и звезды названы богами, но не Идеями. Даже Идея Блага не названа богом. Этот же историк делает и другие ссылки: «Государство», 507b; «Парменид», 130 и след. «Филеб», 15a. Ни в одном из этих текстов я не смог отыскать имени «бога», которое Платон соотносил бы с какой-нибудь Идеей. В отрывке из «Государства» (508) сказано, что солнце, душа которого является богом, есть дитя Блага, однако не сказано, что Благо есть бог. В диалоге «Федр» Платон описывает «неосязаемую сущность... зримую лишь кормчему души - уму» (Платон. Федр. 247c).

[1131]

Платон. Законы. Кн. 4, 717. Историческую проблему, ставшую классической в платоноведении - является ли Идеей так называемый «Творец» (или Миросозидатель) из диалога «Тимей» (28 и след.), - не следует и поднимать. «Творец» - это бог, созидающий по образцу вечных Идей; он творит других богов, таких, как звезды, души и т.д. Ср.: «Законы», X, 889.

[1132]

Платон. Тимей, 27.

[1133]

Платон. Законы, X, 888. Ср. там же., X, 899-907. Вывод из этого текста таков: «Бытие богов, их промысл и полнейшая их неумолимость в отношении несправедливого» (там же. X, 907).

[1134]

Там же. VII, 804.

[1135]

Там же. X, 899. Ср. XII, 966-967. О критике легендарной мифологии Гомера и Гесиода см.: «Государство», II, 377-378.

[1136]

Аристотель, «фрагмент 12», в *Aristotelis Opera* (Berlin, 1870), V, 1475-1476. В снах и прорицаниях душа, по-видимому, ведет себя так, как будто она является богом; что же касается звезд, то их упорядоченное движение наводит на мысль о существовании причин этого движения и порядка. Каждая из этих причин есть бог.

[1137]

О самомыслящей Мысли Аристотеля см.: «Метафизика», Кн. XI, гл. VII и IX.

[1138]

Относительно отголосков Аристотеля в понятии богов у Эпикура см. превосходное исследование Фестюжера, *op. cit.*, p. 63.

[1139]

Марк Аврелий Антонин. Размышления. СПб., 1993. С. 36. Ср. Кн. VII, 9 и Кн. IV, 23.

[1140]

Там же. Кн. IX, 29. С. 52.

[1141]

Там же. Кн. VII, 75. С. 42.

[1142]

Там же. Кн. VII, 21. С. 37. Даже у Марка Аврелия боги все еще присутствуют как дружеские силы, которые заботятся о людях и делают все возможное, чтобы защитить их от зла (см., например, Кн. II, П.); однако боги Марка Аврелия не играют в его учении почти никакой роли; их добрая воля даже не вдохновляет его никаким радостным чувством, оставляя одно лишь почти безнадежное смирение.

[1143]

Втор 6:4.

[1144]

ис 3:13-14.

[1145]

Св. Иустин, философ и мученик. Увещание к эллинам // Творения. М., 1995. С. 426: «Спрашиваю, эллины, тех, кто может разуместь: не одно ли то же в словах Моисея и Платона, с разницею только в члене? Моисей сказал: Сый (o on), а Платон: сущее (to on). То и другое выражение, очевидно, приличествует Богу всегда-сущему». Ср. Gilson E. *L'Esprit de la philosophie medievale* (Paris, J.Vrin, 1932), I, 227, n. 7.

[1146]

Müller-Thum J.V. On the University of Being in Meister Eckhart of Hochheim

[1147]

Хорошее введение ко многим истолкованиям этого исторического факта дает Шарль Буайе, см.: Boyer, Charles S.J., *La Formation de saint Augustin* (Paris, Beauchesne, 1920). Совершенно противоположной точки зрения придерживается П.Альфарик: Alfaric P. *L'Evolution intellectuelle de saint Augustin* (Paris, Nourry, 1918). Сама природа этой проблемы влечет за собой выдвижение психологических гипотез, которые с исторической точки зрения нельзя ни доказать, ни опровергнуть. Я лично убежден, что воззрения, которых придерживается по этому вопросу Шарль Буайе, весьма и весьма основательны, но никто не должен соглашаться с ними до тех пор, пока тщательно не проанализирует доводы, которые Альфарик приводит в поддержку своей собственной интерпретации.

[1148]

Блаженный Августин. Исповедь. М., 1992. Кн. VII, гл. ix, 13. С. 184.

[1149]

Плотин. Эннеады. - Избранные трактаты. В 2-х томах. М., 1994. Т. 2. VI, 7. 37. С. 88.

[1150]

ин. 1:7-9. Ср.: Августин. Оп. cit, кн. VII, гл. ix, 13. С. 184. Текст св. Иоанна имеет прямое отношение к проблеме спасения человека через Христа.

[1151]

Платон. Алкивиад 129e- 130c: «А что иное пользуется телом, как не душа?»; Saint Augustin. *De Moribus ecclesiae*, Bk.I, chap. XXVII, p. 52; *Patrologia Latina*, Vol.XXXII, col. 1332. Ср.: Gilson E. *Introduction a l'etude de saint Augustin* (Paris, J.Vrin, 1929), p. 55.

[1152]

По этой проблеме см. чрезвычайно важные исследования Марселя де Корта: Corte 924; de. *Aristote et Plotin* (Paris, Desclee de Brouwer, 1935), chap.iii, «La Purification de Plotin», p. 229-290; chap, vi, «La Dialectique de Plotin», p. 229- 290. Оба эссе, по-видимому, представляют собой самые глубокие из существующих введений в метод и дух Платинова учения.

[1153]

Позволю себе обратить внимание на слова «метафизически говоря», дабы пояснить существенное различие между сферой метафизики и религии. Будучи христианином, каждый человек может «обожиться» благодатью, ибо благодать представляет собой причастие Божьей жизни. Осмысляемая таким образом, благодать сама по себе сверхъестественна. Таков и весь порядок принятия Святых Тайн, как недвусмысленно явствует из хорошо известной молитвы чинопоследования литургии, которую я осмелюсь привести полностью, так как она показывает это предельно ясно: «Боже, творением человеческого естества чудным образом возвеличивший его и еще более чудным преобразивший;

благодаря таинству этой Воды и Вина мы содействуем причастниками Его божественного естества, - Того, кто благоволил содействовать причастником нашего естества человеческого - Иисуса Христа, Господа нашего, Сына Твоего, с Тобой сопребывающего и соцарствующего, в единстве Святого Духа, Бога, мира нескончаемого». Человек Платона совсем не испытывал необходимости стать причастником Божества, ибо сам являлся богом; отсюда у Августина возникает необходимость совлечь с этого человека все, что его обожествляло, а именно способность познавать истину. Позднее мы увидим, что Фома Аквинат столкнулся с противоположной трудностью - превратить в высшей степени естественного человека, каковым тот предстает у Аристотеля, в существо, склонное к обожению.

[1154]

Относительно метафизических составляющих конкретного существования см.: Chapman E. *Saint Augustine's Philosophy of Beauty* (New York, Sheed and Ward, 1939), chap, ii, p. 13-44. На платоновский характер Августинова понятия творения обращает внимание и, быть может, несколько чрезмерно, А.Гардейль: Gardeil A. *La Structure mystique de l'ame* (Paris, Gabalda, 1929), Appendix II, vol. ii, 319-320. Перечитав свою критику интерпретации Гардейля (в *Introduction a l'etude de saint Augustin*, p. 258, n.8), я пришел к выводу, что то, что Гардейль имел в виду, когда писал эти страницы, в основном верно, но и я не совсем ошибался. Августин ясно представлял, что значит творить, но ему так и не удалось прийти к совершенно экзистенциальному понятию бытия.

[1155]

Murray G. *Five Stages of Greek Religion* (New York, Columbia University Press, 1925), p. 17.

[1156]

Saint Thomas Aquinas. *Summa theologica*, Pars I, qu. 13, art. 11, *Sed contra*. Относительно томистского отождествления Бога с Бытием см.: Gilson E. *The Spirit of Mediaeval Philosophy* (New York, Scribners, 1936), chap, iii, p. 42-63.

[1157]

Эта формулу св.Фома Аквинат берет у Иоанна Дамаскина, *op. cit.*, Pars I, qu. 13, art. 11, *Resp.*

[1158]

Saint Thomas Aquinas, in *I. Sent.*, dist. 33, qu. 1, art. 1, ad 1m. Cp. *Quaestiones disputatae: De Potentia*, qu. VII, art. 2, ad 9. Это экзистенциальное понятие сущего обсуждается в работе Gilson E. *Realisme thomiste et critique de la connaissance* (Paris, J.Vrin, 1939), chap, viii, esp. p. 220-222. Относительно общей сравнительной характеристики Бога Аристотеля и Бога св. Фомы Аквината см. глубокое исследование Pegis A. C. *Saint Thomas and the Greeks* (Milwaukee, Marquette University Press, 1939). Сравнительную характеристику Бога Августина и Бога св. Фомы Аквината дает Гардейль: Gardeil A. *La Structure de l'ame et l'experience mystique* (Paris, Gabalda, 1927), Appendix II, vol. II, 313-325. На предельную простоту понятия существования и невозможность его концептуализации обращает внимание Ж.Маритен: Maritain J. *Sept lecons sur l'Etre* (1932-1933) (Paris, Tequi), p. 98-99. Этими особенностями бытия («быть»), вероятно, объясняется тот факт, что, как мы это увидим в главе IV многие ученые считают существование вещи самым незначительным из всех ее свойств.

[1159]

На экзистенциальный характер бытия большое внимание обращал Дунс Скот; ср.: Minges P. I. *Duns Scoti Doctrina philosophica et theologica* (Firenze, Quaracchi, 1930), I, 14-17. Характерной особенностью его теологии является явное тяготение к тому, чтобы сделать христианского Бога, именно как Бога христианского, непознаваемым для естественного разума, неподкрепляемого верой. Кроме того, было бы интересно исследовать скотистское понятие тварного существования. Согласно Скоту, «сущность и ее существование в тварях относятся друг к другу как чуждость к ее модусу» (op. cit., p. 16-17). Первенство сущности, превращающей существование лишь в одну из ее «акциденций», в учении Дунса Скота предстает как пережиток платонизма, предшествующий Фоме Аквинату. В сугубо экзистенциальной метафизике было бы гораздо правильнее говорить не о существовании сущности (*essentia et eius existentia*), как это делал Дунс Скот, а о сущности существования.

[1160]

Блаженный Августин. Исповедь. М., 1992. Кн. IX, гл. 10. С. 248.

[1161]

Saint Thomas Aquinas. *Quaestiones disputatae de veritate*, qu. 22, art. 2, ad 1m. Такие высказывания можно встретить всякий раз, когда Фома говорит о естественном и смутном стремлении всех людей к блаженству, например, *Summa theologica*, Pars I, qu. 2, art. 1, ad 1m.

[1162]

Декарт Р. Рассуждение о методе. - Соч. в двух томах. М., 1989. Т. 1. С. 255.

[1163]

Saint Thomas Aquinas. *Summa theologica*, Pars I, qu. 1, art. 6, Resp.

[1164]

Декарт Р. Первоначала философии. - Соч. в двух томах. М., 1989. Т. 1. С. 302- 303. По этому вопросу см.: Maritain J. *Le Songe de Descartes* (Paris, R.-A. Correa, 1932), ch. iii, «*Deposition de la sagesse*», p. 79-150.

[1165]

Декарт Р. Рассуждение о методе. - Соч. в двух томах. М., 1989. Т. 1. С. 254. Буквально: «Я почитал наше богословие и не менее, чем кто-либо, надеялся обрести путь на небеса».

[1166]

Декарт Р. Первоначала философии. - Там же. С. 303.

[1167]

Hamelin O. *La Systeme de Descartes* (2d ed., Paris, Alcan, 1921), p. 15.

[1168]

Виктор Кузен толкует Декарта как представителя своей собственной спиритуалистической метафизики. В противовес этого в основном метафизического истолкования его учения научные элементы картезианства подчеркиваются Лиаром: Liard L. *Descartes* (Paris, Alcan, 1882) а позднее, под влиянием неопубликованных лекций Леви-Брюля, - и мной самим, см.: *La Liberté chez Descartes et la theologie* (Paris, Alcan, 1913). Анри Гуйе пересматривает всю проблему и со знанием дела исправляет мои выводы, см.: Gouhier 919; *La Pensee religieuse de Descartes* (Paris, J.Vrin, 1924). В те же самые годы, когда Леви-Брюль читал свои лекции о научно ориентированном Декарте, точка зрения на Декарта как апологета разрабатывалась А. Эспинасом. Плоды его размышлений содержатся в посмертно изданной книге: Espinas A. *Descartes et la morale* (Paris, 1925), 2 vols. Самые последние материалы по этой проблеме можно отыскать в книге Франческо Олджати: Olgiati Fr. *Cartesio, Vita e Pensiero* (Milano, 1934).

[1169]

Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывається существование Бога и различие между человеческой душой и телом. - Соч. в двух томах. М, 1994. Т. 2. V. С. 54.

[1170]

Декарт Р. Первоначала философии. - Соч. в двух томах. М., 1989. Т.1. С. 301-313.

[1171]

Относительно подробного анализа данного понятия Бога и текстов Декарта, где оно излагается, см.: Gilson E. *Etudes sur le role de la pensee medievale dans la formation du systeme cartesien* (Paris, J.Vrin, 1930).

[1172]

Декарт Р. Первоначала философии. - Соч. в двух томах. М., 1989. С. 353.

[1173]

Отсюда следует по праву знаменитое замечание Паскаля: «Не могу простить Декарта. Во всей своей философии он вполне обошелся бы без Бога. Однако ему пришлось заставить Его дать толчок этому миру, чтобы привести его в движение; после этого никакой нужды в Боге у него больше не возникало». См.: *Pascal's Pensees*, trans. W.F.Trotter, p. 153-154. Этот физикализм, или натурализм, пронизывающий естественную теологию Декарта, остро подмечает и превосходно анализирует Морис Блонд ель: Blonde) 924; «L'Anti-cartesianisme de Malebranche», см.: *Revue de metaphysique et de moral*, 1916, p. 1-26. Единственное, что я хотел бы добавить к этому превосходному очерку, сводится к тому, что свой собственный антикартезианский дух Мальбранш пытается выразить языком картезианской философии. Отсюда и трудности, с которыми он сталкивается. Стремясь снова христианизировать естественную теологию Декарта, Мальбранш «картезианизирует» христианского Бога.

[1174]

Декарт Р. Размышления... - Соч. в двух томах. М., 1994. Т. 2. V. С. 64.

[1175]

ПаскальБ. Мысли. М., 1995. С. 201-202.

[1176]

Malebranche N. Entretiens sur la metaphysique et sur la religion, ed. Paul Fontana (A.Colin, 1922), vol.1, chap.ii, sec. 4, p. 46. Относительно общего изложения учения Мальбранша см. Gouhier 919; La Vocation de Malebranche (Paris, J.Vrin, 1926), а также La Philosophie de Malebranche et son experience religieuse (Paris, J.Vrin, 1926).

[1177]

Malebranche N. Entretiens sur la metaphysique et sur la religion, vol. I, chap, viii, sec. 10, p. 182.

[1178]

Ibid., vol. I, chap, viii, sec. 13, p. 185-187:

[1179]

Ibid., vol. II, chap, ix, sec. 10, p. 209-211.

[1180]

Ibid., vol. I, chap, ii, sec. 5, p. 47.

[1181]

Лейбниц Г. Монадология. // Соч. в четырех томах. М., 1982. Т. 1. N. 44-45. С. 420.

[1182]

Лейбниц Г. Рассуждение о метафизике. // Соч. в четырех томах. М., 1982. Т. 1.С. 125.

[1183]

Там же, гл. 5, с. 128-129.

[1184]

Спиноза Б. Этика. // Избр. произв. в двух томах. М., 1957. Т. 1., ч. I,
Страница 54

Бог и философия. Жильсон Этьен filosoff.org
опр. 1 и 6. С. 361. О философии Спинозы см. Delbos V. Le Spinozisme (Paris, Societe Francaise d' Imprimerie et de Librarne, 1916).

[1185]

Спиноза Б. Этика. – Избр. произв. в двух томах. М., 1957. Т. 1., ч. I, теор. 11. С. 369.

[1186]

Там же, с. 370.

[1187]

Там же, ч. I. Прибавление. С. 394.

[1188]

Там же, ч. IV. Предисловие. С. 522.

[1189]

Там же, ч. II, теор. 45. С. 443.

[1190]

Речь идет о Новалисе.

[1191]

О критике Спинозой позитивной религии см. его «Богословско-политический трактат» (Спиноза Б. Избранные произведения в двух томах. М., 1957. Т. 2.) и, прежде всего, его недвусмысленную характеристику своей позиции в «Этике» (Ч. I. Прибавление. С. 394-401).

[1192]

Bossuet J.B. The history of the Variations of the Protestant Churches, Вк. V, chap. xxxi.

[1193]

О деизме известно уже с XVI в. В своем «Христианском наставлении» (Instruction Chretienne) (1563) кальвинистский богослов Вире критикует тех, кто верит в Бога, но не верит в Христа и считает, что евангельские поучения – просто обильное собрание выдумок. Об английском деизме см. статью «Christianisme rationnel» в Католическом богословском словаре (Dictionnaire de theologie catholique, Vol, II, col. 2415-2417). Хорошее введение в проблему деизма в целом представляет собой статья «Deisme» в том же словаре: Vol. IV, col. 232-243; bibliography, col. 243. Более научный анализ проблемы дает Макс Фришайзен-Келер и Вилли Муг: Frischeisen-Kohler 924;., Moog W. Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII Jahrhunderts (Berlin, 1924), s. 376-380; Bibliographie, s. 688-689.

[1194]

Относительно общего введения в критику метафизики Кантом и Контом см. Gilson E. *The Unity of Philosophical Experience* (New York, Scribner, 1937), Part III, p. 223-295.

[1195]

Относительно современного анализа научного понятия причины см.: Meyerson E. *Identite et realite* (2d ed., Paris, Alcan, 1912), p. 42. *De l'explication dans les sciences* (Paris, Alcan, 1921), I, 57; *Essai* (Paris, J.vrin, 1936), p. 28-58.

[1196]

Критический анализ этого чрезвычайно узкого понятия рационального познания содержится в книге Ж.Маритена: Maritain J. *The Degrees of Knowledge* (New York, Scribner, 1938), а также У.Томпсона: Thompson W.R. F.R.S., *Science and Common Sense, an Aristotelian Excursion* (New York, Longmans, Green, 1937), p. 47-50.

[1197]

Ср. философский манифест Рудольфа Эйкена: Eicken R. *Thomas von Aquino und Kant, ein Kampf zweier Welten* (Berlin, Reuther and Richard, 1901).

[1198]

Зная о соблазнах, которые иногда одолевают историков, я хочу на всякий случай подчеркнуть, что в последнем замечании нет ничего автобиографического.

[1199]

Huxley Th.H. *The Evolution of Theology: an Anthropological Study*, цит. по: Huxley J *Essays in Popular Science* (London, Pelican Books, 1937), p. 123.

[1200]

Sir James Jeans, *The Mysterious Universe* (London, Pelican Books, 1937), Foreword, p. vii. Любопытно, что некоторые ученые не понимают отношения философии к науке. Верно, что «немногие в этом веке решились бы положить в основу своей жизни философию, которая человеку науки кажется явно ложной». Однако из этого не следует, что «таким образом наука становится тем основанием, на котором должно созидаться здание нашей жизни, если мы хотим, чтобы оно было неколебимым». Compton A.H. *The Religion of a Scientist* (New York, The Jewish Theological Seminary of America, 1938), p. 5. Во-первых, сама наука не отличается неколебимостью. Во-вторых, если никакой ряд посылок нельзя считать истинным при условии, что он противоречит другому ряду посылок, явно истинному, то из этого вовсе не следует, что второй ряд должен служить основанием, на котором надо утверждать свою жизнь. Вполне возможно, что, например, философские послылки, на которых мы должны утверждать свою жизнь, совершенно независимы от всех научных посылок, которые только возможны.

[1201]

Sir James Jeans. Op. cit., chap, i, p. 11-22.

[1202]

Ibid., chap.v, p. 182.

[1203]

Ibid., chap.v, p. 183.

[1204]

Huxley J. «Rationalism and Idea of God»: Essays of a Biologist, chap, vi (London, Pelican Books, 1939), p. 176. Эта «научная» космогония странным образом напоминает «Теогонию» Гесиода, где все последовательно порождается изначальным Хаосом.

[1205]

Эта явная неприязнь современной науки к понятию целевой причины сокровенным образом связана с неэкзистенциальным характером научных объяснений.

[1206]

Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук. // Соч. в двух томах. М., 1971. Т. 1. С. 241. См. с. 241-242: «Мы говорим об этом не потому, что эти конечные причины не являются истинными и достойными внимательного изучения в метафизике, но потому, что, совершая набеги и вторжения во владения физических причин, они производят там страшные разорения и опустошения».

[1207]

Huxley J. Op. cit. chap, vi, p. 173.

[1208]

Ibid., p. 172.

[1209]

Относительно философских трудностей, к которым приводит такое понятие эволюции, см.: Thompson W.R. Science and Common Sense, p. 216-232.

[1210]

Враждебность, проявляемая полностью математизированной наукой по отношению к ни к чему не сводимому акту существования, – вот что, согласно вполне справедливому замечанию А.Бергсона, лежит в основе ее противостояния самой длительности. Мальбранш считал, что существование материи недоказуемо, и делал вывод, что уничтожение материального мира Богом никоим образом не

скажется на нашем научном его познании. Сэр Артур Эддингтон, конечно же, не согласился бы с метафизикой Мальбранша, однако его собственный подход к проблеме существования – подход эпистемологический, предполагающий особый свод знаний, которые мы называем современной физикой; отсюда и аналогичный вывод, согласно которому с такой точки зрения «речь никогда не заходит о приписывании физической вселенной таинственного свойства, именуемого существованием». См.: *The Philosophy of Physical Science* (Cambridge, University Press, 1939), chap, x, p. 156-157. Взамен «метафизического понятия реального существования» сэр Артур предлагает «структурное понятие экзистенции», которое определяет на с. 162-166. По сути дела, речь идет о метафизическом понятии бытия, которое не «туманно» (р. 162), а построено по принципу аналогии; что касается действительного существования, то оно представляет собой не предмет понятия, а предмет суждения. Заменять «реальное существование» «структурным» значит тяготеть к выводу, согласно которому «независимое существование» для той или иной данности представляет собой «ее существование в качестве одного из слагаемых структуры», тогда как ее несуществование – «дыру, образующуюся в этой структуре или прилагаемую к ней» (р. 165). Иными словами, независимое существование или несуществование элемента находится в жесткой зависимости от его целого. Существовать – значит «содействовать чему-либо», прекращать существовать – значит прекращать это содействие. Однако для того, чтобы содействовать существованию какого-то целого, вещь сначала сама должна существовать, а определять смерть человека дырой, которую она создает в его семье, значит довольно отстраненно смотреть на то, что самому умирающему представляется крайне индивидуальным событием.

[1211]

Сэр Артур Эддингтон сетует на то, что философы ничего не делают, чтобы разъяснить «мирянам» смысл слова «существование». См.: *The Philosophy of Physical Science*, chap, x, p. 154-157. В качестве примера, свидетельствующего о его двусмысленности, сэр Артур приводит суждение: «Есть задолженность банку». Представляет ли собой «задолженность банку» нечто существующее? Ответ таков: и да, и нет. Глагольная форма «есть» имеет два различных значения согласно тому, что она обозначает: 1) действительное существование вещи; 2) или соединение предиката с субъектом в суждении. В первом случае в банке реально наличествует чек, однако верно и то (во втором случае), что «этот чек есть задолженность». Сказать, что «чек есть задолженность», вовсе не значит сказать, что «задолженность» действительно есть, или существует.

[1212]

Некоторые ученые, еще осознающие значимость аргумента от замысла, сказали бы, что не чувствуют «необходимости в Творце, полагающем начало Вселенной». См.: Compton A.N. *The Religion of Scientist*, p. 11. Иными словами, они не понимают, что эти две проблемы, по существу, представляют собой одно и то же. Замысел предстает перед ними как факт, существование которого требует объяснения. Но почему бы тогда не рассматривать протоны, электроны, нейтроны и фотоны как факты, существование которых тоже требует какого-то объяснения? Почему существование этих элементов менее таинственно, чем существование их соединений? Многие ученые не задают второго вопроса по одной причине: на сей раз они не могут не заметить, что, по существу, эта проблема не является научной. И все-таки природа обеих проблем одна и та же. Если причина существования организмов лежит вне природы их физико-химических элементов, она выходит за пределы физического миропорядка и, следовательно, является трансфизической, т.е., собственно говоря, метафизической. Иными словами, если в элементах нет ничего, что могло бы объяснить природу замысла, наличие этого замысла в хаосе элементов с той же необходимостью предполагает творение, с какой его предполагает само существование этих элементов.

[1213]

Доктор Акомpton являет собой интересный пример того множества ученых,

Бог и философия. Жильсон Этьен filosoff.org
которые, по-видимому, не осознают, что попадают в другую область, когда от науки переходят к философии, а от нее – к религии. Для них «гипотеза Бога» – просто еще одна из тех «рабочих гипотез», которые ученый временно принимает как истинные, несмотря на то, что ни одна из них не может быть доказана. Отсюда делается вывод, что «вера в Бога может быть вполне научной установкой, даже если мы не можем обосновать правильность основанного на ней убеждения». См.: Compton 913;. 919;. *The Religion of a Scientist*, p. 13. В данном случае мы имеем дело с прискорбным смешением языков. Да, принцип сохранения энергии и понятие эволюции – гипотезы, но это научные гипотезы, потому что научное истолкование наблюдаемых нами фактов зависит от того, принимаем ли мы эти гипотезы или отвергаем. Существование или несуществование Бога, напротив, представляет собой положение, признание или отрицание которого не определяет никаких изменений в структуре нашего научного объяснения мира и нисколько не зависит от содержания науки как таковой. Если, к примеру, допустить, что в мире присутствует замысел, существование Бога нельзя полагать как научное объяснение присутствия замысла в этом мире: оно представляет собой метафизическое объяснение; следовательно, Бога надо полагать как метафизическую необходимость, а не как научную вероятность.

[1214]

Saint Thomas Aquinas. *Summa theologiae*, Pars. I, qu. 3, art. 4, ad 2m

[1215]

Maritain J. Etienne Gilson – philosophe de la chr233;ti233;nte. – Etienne Gilson – ph236;losophe de la chr233;tient233;. P.: Les ed. du Cerrf., 1949. p. 7-11

[1216]

Надо полагать, что речь идет о труде: Gilson E. *L'etre et l'essence*. P., 1948. I vol. p. 328. Помещен в нашем томе под названием «Бытие и сущность».

[1217]

Философский труд (лат.).

[1218]

Ниже мы помещаем переводы некоторых текстов из сборника: Etienne Gilson et nous. *La philosophie et son histoire*. – R233;unis et publi, par M.Couratier. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin. 1980.

[1219]

D'Alverny M.-J. et Gouhier 919;. *Avant-propos*, p. 7-8.

[1220]

Слова летают (лат.).

[1221]

Бог и философия. Жильсон Этьен filosoff.org
De Gandillac 924;. Introduction: 201;tienne Gilson, incomparable maitre, p.
9-11. Слегка переделанный вариант статьи, появившейся в «Nouvelles
Litt233;raires» от 25 сентября - 5 октября 1979 г.

[1222]

Aeterni Patris - «Отцу Вечному» {лат.}. Энциклика папы Льва XIII, в которой он объявил учение Фомы Аквинского официальной доктриной церкви.

[1223]

Philosophia perennis - вечная философия {лат.}.

[1224]

Ансельм д'Аосте - более известен как Ансельм Кентерберийский (1033- 1109).

[1225]

Chenu M.-D. L'interprete de saint Thomas d'Aquin, p. 43-48.

[1226]

Псевдо-дионисий Ареопагит, или Дионисий Ареопагит.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке

<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

<http://buckshee.petimer.ru/> форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.

<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин

<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, хостинг.

<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!